佛學研究十八篇

上冊

目次

飲冰室專集

中國佛法興衰沿革說略

一

佛法初入中國。相傳起於東漢明帝時。正史中紀載較詳者。爲魏書釋老志。其文如下。

『漢武……開西域。遣張騫使大夏。還。傳其旁有身毒國。一名天竺。始聞有浮屠之教。哀帝元壽元年。博士弟子秦景憲受大月氏王使伊存口授浮屠經。中土聞之。未之信了也。後孝明帝夜夢金人。頂有白光。飛行殿庭。乃訪羣臣。傅毅始以佛對。帝遣郎中蔡愔博士弟子秦景等使於天竺。寫浮屠遺範。愔仍與沙門攝摩騰竺法蘭東還洛陽。中國有沙門及跪拜之法。自此始也。愔又得佛經四十二章及釋迦立像。明帝令畫工圖佛像。置清涼臺及顯節陵上。經緘於蘭臺石室。愔之還也。以白馬負經而至。漢因立白馬寺於洛城雍關西。摩騰法蘭咸卒於此寺。』

此說所出。最古者爲漢牟融理惑論。文在梁僧祐弘明集中。真僞未敢斷。（隋書經籍志有牟子二卷注云漢太尉牟融撰今佚弘明集本篇篇目下注云一名蒼梧太守牟子博傳然讀其內容則融乃蒼梧一處士流寓交阯不惟未嘗爲太尉且未嘗爲太守也書凡三十七節專務擁護佛法文體不甚類漢人故未敢置信若其不僞則此爲論佛法最古之書矣）其後文飾附會。乃有永平十四年僧道角力。宗室妃嬪數千人同時出家。種種誕說。又造爲摩騰所譯四十二章經。編入藏中。流通迄今。殆皆不可信。（此等誕說最古者出漢顯宗開佛化法本內傳見唐道宣廣弘明集注云未詳作者據所說則道士褚善信費叔才率勳集白馬寺與摩騰等鬭法道經焚毀云云）

大抵愔景西使。騰蘭東來。白馬馱經。雍西建寺。事皆非虛。然所謂提倡佛法者。亦僅此。至於創譯經典。廣度沙門。則斷非彼時所能有事也。(四十二章經眞僞別詳第五章)然誦習佛法者早已有人。蓋不容疑。後漢書光武十王傳云。

「楚王英喜爲浮屠齋戒。永平八年奉黃縑白紈三十匹詣國相贖愆罪。詔報曰「王誦黃老之微言。尚浮屠之仁慈。潔齋三月。與神爲誓。何嫌何疑。當有悔吝。其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌。」因以班示諸國。」

漢明遣使事相傳在永平十年。(釋老志弘明集高僧傳皆無年歲其指爲永平十年自隋費長房之歷代三寶記始)然報楚王英詔在永平八年。浮屠(佛陀)伊蒲塞(優婆塞)桑門(沙門)諸名詞已形諸公牘。則其名稱久爲社會所已有可知。有名稱必先有事實。然則佛法輸入。蓋在永平前矣。釋老志稱「漢世沙門。皆衣赤布。」則當時沙門應已不少。然據晉石虎時著作郎王度所奏謂「漢明感夢。初傳其道。唯聽西域人得立寺都邑以奉其神。其漢人皆不得出家。魏承漢制。亦循前軌。」(高僧傳卷十佛圖澄傳引)此述漢魏制度最爲明確。蓋我國自古以來。絕對的聽任「信教自由」。其待遠人。皆順其教不易其俗。漢時之有佛寺。正如唐時之有景教寺。不過聽流寓外人自崇其教。非含有獎勵之意也。然桓帝延熹九年。襄楷上書。有「聞宮中立黃老浮屠之祠」一語。(後漢書本傳)據此。則其信仰已輸入宮廷矣。桓靈間安息國僧安世高。月支國僧支婁迦讖。先後至洛陽。譯佛經數十部。佛教之興。當以此爲紀元。

三國時劉蜀佛教無聞。曹魏稍稍有經典。而潁川朱士行以甘露二年出家。實爲漢地沙門之始。(據費長房唐代三寶記卷三)士行亦卽中國西行求法之第一人也。吳孫權因感康僧會之靈異。(參觀高僧傳會傳)在建業設建初寺。是爲佛教輸入江南之始。而支謙亦在吳譯維摩泥洹法句諸經。故後此佛學特盛於江南。謙之功也。(詳第五章)

至西晉時洛下既有寺四十二所。(見釋老志)而竺法護遨遊西域。齎經以歸。大興譯事。(詳第五章)河北佛教漸以光大。及石

勒僧號，而佛圖澄常現神通力以裁抑其兇暴。（參觀高僧傳澄傳）其於佛教之弘布，極有力焉。

計自西歷紀元一世紀之初至四世紀之初，約三百年間，佛教漸漸輸入中國，且分布於各地。然其在社會上勢力極微薄，士大夫殆不知有此事。王充著論衡，對於當時學術、信仰、風俗皆痛下批評，然無一語及佛教，則其不爲社會注目可知。沙門以外，治此學者，僅一牟融。然所著書猶眞僞難斷，具如前說。

此期之佛教，其借助於呪法神通之力者不少。摩騰角力，雖屬誕詞，然康會在吳，佛澄在趙，皆藉此爲弘教之一手段，無庸爲諱。質言之，則此期之佛法只有宗教的意味，絕無學術的意味。卽以宗教論，亦只有小乘，絕無大乘。神通小術，本非佛法所尙，爲喻俗計，偶一假塗。（注一）然二千年來之愚夫愚婦，大率緣此起信，其於佛法之興替，功罪正參半耳。

（注一）高僧傳佛圖澄傳，『石勒問澄，佛道有何靈驗。澄知勒不達深理，正可以道術爲徵，卽取應器盛水燒香呪之，須臾生青蓮花……』續高僧傳菩提流支傳，『支呪水上涌，旁僧嘉歎大聖人。支曰，「勿妄褒賞，斯乃術法，外國共行，此方不習，謂爲聖耳。」』

二

佛法確立，實自東晉。吾於敍述以前，先提出兩問題：第一，佛法何故能行於中國，且至東晉而始盛耶。第二，中國何故獨尊大乘，且能創立『中國的佛教』耶。此第二題，當於第六章別解答之。今先答第一題。

我國思想界，在戰國本極光明。自秦始皇焚書，繼以漢武帝之「表章六藝，罷黜百家」，於是其機始窒。兩漢學術，號稱極盛，攬其內容，不越二途：一則儒生之注釋經傳，二則方士之讖緯術數，及其末流，二者又往往糅合。術數之支離誕妄，篤學者固所鄙棄。卽碎義逃難之經學，又豈能久饜人心者。凡屬文化發展之國民，「其學問慾

」曾無止息。破碎之學既爲社會所厭倦。則其反動必趨於高玄。我國民根本思想。本酷信宇宙間有一種必然之大法則。可以範圍天地而不過。曲成萬物而不遺。孔子之易。老子之五千言。無非欲發明此法則而已。魏晉間學者。亦欲向此方面以事追求。故所謂『易老』之學。入此時代而忽大昌。王弼何晏輩。其最著也。正在標榜彷徨。若無歸宿之時。而此智德巍巍之佛法。忽於此時輸入。則羣趨之。若水歸壑。固其所也。

季漢之亂。民瘵已甚。喘息未定。繼以五胡。百年之中。九宇鼎沸。有史以來。人類慘遇。未有過於彼時者也。一般小民。汲汲顧影。旦不保夕。呼天呼父母。一無足怙恃。聞有佛如來能救苦難。誰不願託以自庇。其稔惡之帝王將相。處此翻雲覆雨之局。亦未嘗不自怵禍害。佛徒悚以果報。自易動聽。故信從亦漸衆。帝王既信。則對於同信者必加保護。在亂世而得保護。安得不趨之若鶩。此一般愚民奉之之原因也。其在「有識階級」之士大夫。聞「萬行無常諸法無我」之教。還證以己身所處之環境。感受深刻。而愈覺親切有味。其大根器者。則發悲憫心。誓弘法以圖拯拔。其小根器者。則有託而逃焉。欲覓他界之慰安。以償此世之苦痛。夫佛教本非厭世教也。然信仰佛教者。什九皆以厭世爲動機。此實無庸爲諱。故世愈亂而逃入之者愈衆。此士大夫奉佛之原因也。

前所論者爲思想之伏流。此所論者爲時代之背景。在此等時代背景之上。而乘之以彼種之思想伏流。又值佛法輸入經數百年。醞釀漸臻成熟。此所以一二大德起而振之。其興也沛乎莫之能禦也。

中國佛教史。當以道安以前爲一時期。道安以後爲一時期。前此稍有事業可紀者皆西僧耳。（即竺法護亦本籍月支）本國僧徒爲弘教之中堅。活動實自安始。前此佛學爲沙門專業。自安以後。乃公之於士大夫。成爲時代思潮。習鑿齒與謝安書云『來此見釋道安。故是遠勝。非常道士。師徒數百。齋講不倦。無變化技術。可以惑常人之耳目。無重

威大勢，可以整羣小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見，其人理懷簡衷，多所博涉，內外羣書，略皆徧覩，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃。』（高僧傳安傳）此敍安威德，蓋能略道一二，安值喪亂，常率弟子四五百人轉徙四方，不撓不亂，安十五年間，每歲再講放光般若，未嘗廢闕，安不通梵文，而徧注諸經，妙達深指，舊譯謬誤，以意條舉，後來新譯，竟與合符，安創著經錄，整理佛教文獻，安制僧尼軌範，佛法憲章，後來寺舍咸所遵守，安勸苻堅迎羅什，間接爲大乘開基，安集諸梵僧譯阿含阿毗曇，直接爲小乘結束，安分遣弟子布教四方，所至風靡，若慧遠之在東南，其尤著也，安與一時賢士大夫接納應機，指導咸使妙悟，大法始盛行於居士中，（以上雜據高僧傳安傳及其他諸傳，不備引原文）要而論之，安自治力極强，理解力極强，組織力極强，發動力極强，故當時受其人格的感化與願力的加被，而佛教遂以驟盛，安常山人，所嘗遊棲之地極多，而襄陽與長安最久，卒於東晉安帝之太元十年（三八五）自安以後，名僧接踵，或事翻譯，或開宗派，其應詳述者極多，當於第五章以下分敍，本章惟隨舉其名耳，惟安公爲大法樞鍵，故稍詳述如右。

三

東晉後佛法大昌，其受帝王及士大夫弘法之賜者不少，其在北朝，則苻堅敬禮道安，其祕書郎趙正尤崇三寶，集諸僧廣譯經論，姚興時鳩摩羅什入關，大承禮待，在逍遙園設立譯場，集三千僧諮稟什旨，大乘經典，於是略備，故言譯事者必推苻姚二秦，北涼沮渠蒙遜供養曇無讖及浮陀跋摩，譯經甚多，其從弟安陽侯京聲，亦有譯述，西秦乞伏氏，亦尊事沙門，聖堅司譯焉，北魏太武帝一度毀佛法，及文成帝興復之，其後轉盛，獻文孝文，並皆

崇奉。宣武好之尤篤。常於宮中講經。孝明時胡太后秉政。迷信尤甚。幾於徧國皆寺。盡人而僧矣。魏分東西。移為周齊。高齊大獎佛法。宇文周則毀之。隋既篡周。文帝首復佛教。而煬帝歸事智顗。崇奉尤篤。在東西兩京置翻經院。譯事大昌焉。

其在南朝。東晉諸帝。雖未聞有特別信仰。而前後執政及諸名士。若王導周顗桓玄王濛謝尚郗超王坦王恭王謐謝敷戴逵孫綽輩。咸相尊奉。（見弘明集卷五引何尚之答宋文帝問）及宋則文帝虛心延訪。下詔獎勵。譙王義宣所至提倡。而何尚之謝靈運等闡揚尤力。及齊。則竟陵王子良最嗜佛理。梁武帝沈約輩皆嘗在其幕府。相與鼓吹。及梁。武帝在位四十年中。江左稱為全盛。帝嗜奉至篤。常集羣臣講論。至自捨身於同泰寺。昭明太子及元帝皆承其緒。迭相宏獎。佛教於是極盛。陳祚短促。無甚可紀。東晉南北朝及隋帝王執政提倡佛教之情形。大略如此。

唐宋以後。儒者始與佛徒鬩。前此無之也。兩晉南北朝之儒者。對於佛教。或兼採其名理以自怡悅。或漠然置之。若不知世間有此種學說者然。其在當時。深妒佛教而專與之為難者。則道士也。梁僧祐弘明集唐道宣廣弘明集中所載諸文。其與道家抗辯者殆居三之一。其中如劉宋時道士顧寬著夷夏論。謝鎮之朱昭之慧通僧愍等駁之。南蕭齊時張融著門論。周顒駁之。道士復假融名著三破論。劉勰著滅惑論駁之。其最著者也。所謂道教者。並非老莊之「道家言」。乃張道陵餘孽之邪說。其於教義本一無所有。及覩佛經。乃剽竊其一二。而膚淺矛盾。無一是處。乃反偽造老子化胡經等。謂佛道實出於彼。可謂誕妄已極。其壁壘本不足以自立。乃利用國民排外之心理。倡所謂夷夏論者。此較足以動人。謝朱輩本非佛徒。亦起而駁之。於學術無國界之義。略有所發揮焉。蓋非得已也。然在南朝則以言論相排擠而已。北朝則以勢力相劫制。北魏太武帝時。信任崔浩。而浩素敬事「五

斗米道教」之寇謙之。盧之魏主拜爲天師。改年號曰「太一眞君」太一眞君七年（四四五）忽詔誅長安沙門。焚破佛像。令四方一依長安行事。其詔書所標榜者曰『盪除胡神。擊破胡經。』其法則『沙門無少長悉坑之。王公已下敢隱匿沙門者誅一門。』（魏書釋老志）我國有史以來。皆主信仰自由。其以宗教興大獄者。只此一役。元魏起自東胡。猶悍之性未馴也。後四年。浩亦族誅。備五刑焉。魏毀佛法凡七年。文成帝立。復之。後轉益昌。後七十餘年孝明帝正光元年（五二〇）又再集佛道徒使討論。道士姜斌以誣罔當伏誅。而佛徒菩提支爲之乞赦。又五十餘年周武帝建德元年（五七二）下詔並廢佛道兩教。尋復道教。越十年（大象元年）並復之。然此役僅有遣散。並無誅戮云。計自佛法入中國後。受政府干涉禁止者。僅此兩次。時皆極短。故無損其流通。其間沙汰僧尼。歷代多有。然於大教固保護不替也。

佛教發達。南北駢進。而其性質有大不同者。南方尚理解。北方重迷信。南方爲社會思潮。北方爲帝王勢力。故其結果也。南方自由研究。北方專制盲從。南方深造。北方普及。（此論不過比較的。並非謂絕對如此。勿誤會）此不徒在佛教爲然也。即在道教已然。南朝所流行者爲道家言。質言之。即老莊哲學也。其張道陵寇謙之之妖誣邪教。南方並不盛行。其與釋道異同之爭。亦多以名理相角。若崔浩焚坑之舉。南人所必不肯出也。南方帝王。傾心信奉者固多。實則因並時應俊。咸趨此途。乃風氣包圍帝王。並非帝王主持風氣。不似北方之以帝者之好惡爲興替也。嘗觀當時自由研究之風。有與他時代極差別者。宋文帝時僧慧琳著白黑論。何承天著達性論。皆多曲解佛法之處。宗炳與顏延之駁之。四人彼此往復各四五書。而文帝亦樂觀之。每得一札。輒與何尙之評騭之。梁武帝時范縝著神滅論。帝不謂然也。自爲短簡難之。亦使臣下普答。答者六十二人。贊成縝說者亦四焉。在東晉時「沙門應否敬禮王

者」成一大問題。庾冰桓玄先後以執政之威。持之甚力。慧遠不爲之屈。著論抗爭。舉朝和之。冰玄卒從衆議。（以上皆雜採正史各本傳高僧傳及兩弘明集原文不具引）諸類此者。不可枚舉。學術上一問題出。而朝野上下。相率爲公開討論。輿會淋漓以赴之。似此者。求諸史乘。殆不多覯也。若北方則惟見寺塔僧尼之日日加增而已。其士大夫討論教理之文。絕無傳者。即僧徒名著。亦極希。後此各大宗派。不起於北而起於南。良有以也。然則南北兩派。何派能代表我國民性耶。吾敢斷言曰南也。五胡以後。我先民之優秀者。率皆南渡。北方則匈羯鮮羌諸族雜糅。未能淳化於吾族。其所演之事實。非根於我國民性也。

北方之迷信的佛教其發達之速實可驚。釋老志嘗列有簡單之三度統計。今錄如下。

年代	寺數	僧尼數
承明元年（四七六）	六・四七八	七七・三五〇
延昌二年（五一八）	一二・七二七	不詳
興和二年（五四〇）	三〇・〇〇〇	二・〇〇〇・〇〇〇

前後六十四年間。而寺數由七千餘增至三萬。僧尼數由七萬餘增至二百萬。以何故而致此耶。試檢釋老志中所記當時制度及事實。可以知其梗概。志云。

『永平元年詔曰。「自今以後。衆僧犯殺人已上罪者。仍依俗斷。餘犯悉付「沙門統」（僧正）昭玄。以內律制之。」』……

「和平初。曇曜奏。「民有歲輸穀六十斛入僧曹者。即爲僧祇戶。粟爲僧祇粟。至於儉歲。賑給飢民。」又請。「

民犯重罪及官奴以爲佛圖戶，供諸寺洒掃」，並許之。於是僧祇戶粟及寺戶徧於州鎭……永平四年，詔曰，「僧祇之粟，本期濟施，但主司冒利，規取贏息，及其徵責，不計水旱，或償利過本，或翻改卷契，侵蠹貧下，莫知紀極。……自今以後，不得傳委「維那」（僧職）可令刺史共加監括。」……

「熙平二年，靈太后令曰，「自今奴婢，悉不聽出家……其僧尼輒度他人奴婢者，移五百里外爲僧，僧尼多養親識及他人奴婢子，年大私度爲弟子，自今斷之。」……

神龜元年，任城王澄奏曰，「……自遷都以來，年逾二紀，寺奪民居，三分且一。……非但京邑如此，天下州鎭僧寺亦然，侵奪細民，廣占田宅。」……

『正光以後，天下多虞，工役尤甚，於是所在編民，相與入道，假慕沙門，實避調役，猥濫之極，自中國之有佛法，未之有也。』

據此可見當時制度，（一）有各種僧職，權力極大，最高者爲「沙門統」，其下有「州統」「都維那」「維那」等，（二）僧侶有治外法權，非犯殺人罪不到法庭，（三）挂名寺戶可避徭役，（四）犯罪者及奴婢，憑藉教力可免罪爲良，（五）假立寺名，可以侵占田宅，猥濫橫暴，至於此極。佛法精神，掃地盡矣。其帝室營造之侈靡，猶令人驚駭。就中若靈巖石窟，伊門石窟，若永寧寺，據釋老志，續高僧傳（菩提流支傳），洛陽伽藍記諸書所載，略可追想一二。使其至今猶在，或可大爲我國建築學上一名譽紀念，然當時民力之彫敝於此者，亦殊不讓羅馬教皇之營彼得寺也。至今過伊門龍門間，覩石像攢若蜂窠，卽在琉璃廠求魏齊造像搨片，廣搜之猶可得數千種，此實當時佛教興隆之遺影，留傳今日者，而無數之罪惡苦痛，卽隱於其背後。此唐韓愈有「人其人火其書廬其居」之議。

雖庸妄可笑。抑亦東流極敝反動使然也。南方佛教。此弊固亦所不免。然其興也。不甚憑藉政治勢力。以視北方。清明多矣。以上敍佛教黑闇方面略竟。今還敍其光明方面。

四

從中國佛學史大量觀察。可中分爲二期。一曰輸入期。兩晉南北朝是也。二曰建設期。隋唐是也。實則在輸入期中早已漸圖建設。在建設期中亦仍不怠於輸入。此不過舉其概而已。輸入事業之主要者。曰西行求法。曰傳譯經論。具詳第四第五章兩章。建設事業。則諸宗之成立也。具詳第六章以下。今欲使學者得一簡明之概念。且略知各部分事業之聯絡。故以極簡單之文句。先述如下。（其有重要資料不能入以下諸章者則於此處稍爲詳敍眾讀者通前後參錯觀之）

印度佛教。先有小乘。後有大乘。中國亦不逾斯軌。然小乘之行於中國時期甚短。勢力亦弱。非如印度西域之以小乘爲正統而大乘爲閏位也。後漢三國所譯經典。雖小乘較多。然大乘亦已間譯。至兩晉以後。則以譯大乘爲主業。諸大乘經中。方等先昌。支讖之般舟三昧。佛調之法鏡。支謙之維摩、首楞。法護之寶積、大集、普曜。皆其先河也。般若之興。亦略同時。支讖之道行。法護之光讚。叔蘭之放光。羅什之摩訶。皆其選也。此兩部分皆起於西曆二世紀中。而發達於四世紀末。法華之來。則在四世紀。法護羅什前後兩譯。涅槃華嚴最晚出。曇讖佛馱所譯。皆在五世紀初元。至五世紀初元。而大乘要經略備。小乘之四阿含亦次第完成。譯事告一段落焉。道安。此方弘法之祖也。徧注諸經。而猶精般若。可謂「空宗」最初之建設者。其弟子慧遠。在廬山結蓮社念佛。今之「淨土宗」奉爲初祖焉。羅什入關。氣象萬千。後此大乘之「三論宗」小乘之「成實宗」皆於此託始。其弟子僧肇僧叡

道生等。皆爲一時龍象。自此以前。爲輸入全盛建設萌芽之時期。

在此時期中有兩種事實頗足資研究興趣者。其一。則小乘派殆無反抗力也。印度大乘初起。其與小乘之對抗極烈。卽在今日之日本尙有持「大乘非佛論」者。獨我國則大乘一至。靡然從風。其持小乘以非毀大乘者。今所考見。纔得數人。一。慧導疑大品般若。二。曇樂非撥法華。三。僧淵誹謗涅槃。四。竺法度禁一切大乘經典。不聽讀誦。（見梁僧祐出三藏集記卷五末兩篇）僧叡著喩疑篇。專爲當時疑涅槃者而發。中有言曰。『三十六國。小乘人也。此釁流於秦地。』可知當時西域諸僧在中國者。非無反抗大乘之人。特力不足以張其軍耳。其二。則大乘教理多由獨悟也。朱士行讀道行般若。知其未盡。矢志往求。（高僧傳本傳）道安訂正舊譯諸經。其後羅什重譯。適與冥合。初無乖舛。（魏書釋老志）凡此之類。具徵深智。『道生嘗歎經典東流。譯人重阻。多守滯文。鮮見圓義。於是校練空有。研思因果。乃立善不受報及頓悟義。籠罩舊說。剖析佛性。洞入幽微。說阿闡提人（譯言多貪）皆得成佛。於時大涅槃經未至此土。孤明先發。獨見迕衆。舊學僧黨。譏忿滋甚。擯而遣之。俄而大涅槃至。果言闡提有佛性。與生說若合符契。』（出三藏記集卷十七）吾讀此等記載。發生兩種感想。其一。可見我先民富於「研究心」。雖於其所極尊仰之經典。並非壹意盲信。其二。可見我先民有創作之能。雖於所未聞之學說。而精思所運。能與符契。後此能蔚然建設「中國的佛教」。蓋有由矣。以上爲東晉之重要事業。

印度大乘性相兩宗。羅什所傳來者則性宗也。而相宗則未之聞。梁陳之交。眞諦創翻攝論俱舍。法泰智愷最能傳其業。於是開大乘之「攝論宗」與小乘之「俱舍宗」。「攝宗」卽後此「法相宗」之前驅也。世親依華嚴十地品作十地經論。元魏時菩提流支勒那摩提合譯之。北齊惠光治之最明。於是創「十地宗」。卽後此「

華嚴宗」之前驅也．以上爲南北朝之重要事業．

自羅什譯中百十二門三論．後百餘年間傳習極盛．至隋吉藏（嘉祥大師）大成之．創「三論宗」．此宗入唐轉衰．其一部分入「天台宗」．一部分入「禪宗」焉．自法華涅槃輸入後．研究極盛．六朝時有所謂「法華宗」「涅槃宗」者．至隋智顗（智者大師）神悟獨運．依法華創「四教五時」之義．立止觀之法．學者以顗居天台．名之曰「天台宗」．其後唐湛然（荊溪）益大弘之．中國人前無所受而自創一宗者．自「天台」始也．此爲隋代之重要事業．

唐玄奘三藏孤遊天竺．十有七年．歸而譯書千三百卷．爲我學界第一恩人．而其所最服膺者爲戒賢顯識之論．於是大闡之．立「法相宗」．亦稱「唯識宗」．其弟子窺基最能傳其學．基住持慈恩寺．故此宗或稱「慈恩宗」焉．自「十地宗」成立以後．華嚴研究日盛．唐法藏（賢首國師）與實叉難陀重譯華嚴．乃大闡揚之．立「華嚴宗」．亦可謂中國自創之宗也．此後宗密（圭峯）澄觀（清涼）盛弘其業．自慧遠提倡念佛．至唐善導大成之．是爲「淨土宗」．自道安提倡戒律．至唐道安大成之．是爲「律宗」．自唐善無畏金剛智傳授密咒．眞言．是爲「密宗」．此諸宗皆盛於唐．而其傳最廣而其流最長者．則「禪宗」也．相宗佛滅度後．以衣鉢授大迦葉．心心相傳．歷二十八代而至達摩．達摩以梁時至中國．更不譯經說教．惟物色傳法之人．六傳而至唐慧能．（六祖大鑒禪師）乃大弘之．直指一心．不立語言文字．號爲「禪宗」．亦稱「心宗」．其徒南嶽讓青原思傳之．後爲衍爲「雲門」「法眼」「臨濟」「潙仰」「曹洞」之五宗．數百年間．徧天下焉．此宗雖稱來自印度．然自六祖以前．旣一無傳布．則雖謂中國自創之宗焉可耳．禪宗與「天台」「華嚴」「法相」皆極盛於唐．

彼三者稱「敎下三家」禪宗則稱「敎外別傳」此爲唐代之重要事業.

以上諸宗實爲我國佛學之中堅吾將於下卷各著專章以論之此不過舉其名而已通計佛敎盛於中國前後將及千年法海波瀾不無起伏最初輸入小乘曇守所謂「三法印」卽「萬行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」之敎以塵世爲可厭以涅槃爲可樂旣而開方等般若之說謂涅槃眞空旣並涅槃而空則樂涅槃者要其所據此甚違髮樂之徒所爲大怖而盛詰也般若昌明以後空義旣聞而習之矣及法華涅槃傳來又明佛性不空遂根開之疑非佛說故道生闡提成佛之論舊學指爲邪說集衆而擯之也諸大經次第都來羣疑亦旣渙釋而「法相宗」之入猶滋疑議所以者何諸宗所說皆當今世西歐哲學所謂「形而上學」之一部分相宗所說則當其所謂「認識論」之一部分也前此旣未之聞而其所用「因明」又爲外道所同用其論心物之法又與小乘之俱舍相翼輔重以繁重艱深不易明習則厭而蔑焉故法泰「屢演攝論道俗無受」(高僧傳本傳)直至奘師歸來乃始大昌而數十年後已莫能爲繼也敎下三家鼎立盛行諸經義解發揮略盡然誦習愈廣漸陷貧子說金之譏故禪宗出而盪其障惟密傳心印取信實難呵佛罵祖滋疑尤衆故六祖得法黃梅十年乃布而荊溪著金剛錍以非難之自比於距楊墨新說推行之不易自古然矣及夫兩餘開基五花結實禪宗掩襲天下而諸宗俱廢公案如麻語錄充棟佛法於茲極盛而佛法卽於是就衰矣.

五

唐以後殆無佛學唐以後何故無佛學耶其內部之原因則禪宗盛行諸派俱絕踞座棒喝之人吾輩實無標準

以測其深淺。其外部之原因。則儒者方剽竊佛理自立門戶。國中上駟咸趨此途。而僧界益乏才。若在宋代求佛教史上有價值之人。吾惟數一延壽（永明禪師）倡「禪淨合一」之教。「淨宗」復興。實受賜焉。戒環（溫陵）之理解。抑其次也。元代師禮蕃僧。願興密教。其於顯說。則未有聞。有明末葉。蓮池（袾宏）交光（真鑑）妙峯（福登）憨山（德清）蕅益（智旭）先後崛起。斯道稱中興焉。入清轉衰。清諸帝雖皆佞佛。然實政治作用。於宗教無與。於學術益無與也。清僧亦無可特紀者。惟居士中差有人。晚有楊文會者。得力於「華嚴」。而教人以「淨土」。流通經典。孜孜不倦。今代治佛學者。什九皆聞文會之風而興也。

附錄

佛教大事表

（表例）一、表至唐末而止。以後無大事也。

二　年代用西歷省混雜。便省覽。惟諸帝紀元仍附注於下。

三　年代不能確考者。下附疑號（？）。

二四七	（吳赤烏十）	立建初寺江南有寺之始
二五三	（吳建興二）	支謙卒謙譯經百種
二六〇	（魏景元元）	朱士行出家漢地沙門之始
二六六	（晉泰始二）	法護始譯經
二六九	（泰始五）	方等泥洹經初出（護譯）
二七二	（泰始八）	道行般若再出（護譯）
二八八	（晉太康九）	法華初出（護譯）光讚般若初出（護譯）
二九一	（晉元康元）	放光般若再出（竺叔蘭譯）
三〇二	（晉太安元）	維摩詰經再出（護譯）護卒（？）
三七七	（苻秦建元九）	道安入長安
三八四	（晉太元九）	慧遠入廬山
三八七	（建元十九）	阿毗曇初出（道安監譯）
三八九	（建元二十一）	道安卒
三九七	（晉隆安元）	中阿含增壹阿含出
三九九	（隆安三）	法顯往印度

四〇〇 (姚秦弘始二) 鳩摩羅什至長安

四〇二 (晉元興元) 智猛往印度

四〇三 (秦弘始五) 摩訶般若三出(什譯)

(晉元興二) 阿毗曇毗婆沙初出(覺鎧譯)

四〇四 (弘始六) 百論出(什譯)

四〇五 (弘始七) 大智度論出(什譯)

四〇六 (弘始八) 法華定本出維摩詰定本出(什譯)

四〇八 (弘始十) 小品般若三出十二門論出(什譯)

四〇九 (弘始十一) 中論出(什譯)

四一一 (弘始十三) 成實論出(什譯)

四一二 (弘始十四) 羅什卒

(涼玄始元) 曇無讖至涼

四一三 (弘始十五) 長阿含出(佛念譯)

四一四 (涼玄始三) 涅槃定本出(讖譯)

(晉義熙十) 慧遠結白蓮社念佛

四一六 (義熙十二) 法顯歸國

四一七 (玄始五) 大集出(?)(讖譯)

四一八 (義熙十四) 大般泥洹三出(?)(法顯譯)

四二〇 (宋永初元) 晉譯華嚴出(佛馱譯)

四三五 (宋元嘉十二) 楞伽定本出(求那譯)

四四六 (魏太平眞君七) 魏焚佛經坑沙門

四五二 (魏興安元) 魏復佛法

五〇〇	(魏景明元)	菩提流支至洛陽
五〇四	(梁天監三)	武帝集道俗二萬人發願皈佛法
五一一	(魏永平四)	十地論出(流支譯)
五一六	(魏熙平元)	遣宋雲惠生求經於印度
五一九	(梁天監十八)	慧皎著高僧傳成
五二二	(魏正光三)	惠生等齎經百七十部歸
五二七	(梁大通元)	達摩至建業
五五三	(梁承聖二)	大乘起信論出(眞諦譯)
五六三	(陳天嘉四)	攝大乘論俱舍論出(眞諦譯)
五七二	(周建德元)	周廢佛道二教
五七五	(陳太建七)	智顗初入天台
五九四	(隋開皇十四)	勅法經等撰衆經目錄
五九七	(開皇十七)	智顗卒
六二四	(唐武德七)	傅奕前七上書請廢佛法不報
六二八	(唐貞觀二)	玄奘適印度
六四五	(貞觀十九)	玄奘歸國始譯經顯揚論出
六四八	(貞觀二十二)	瑜伽師地論出
六五〇	(永徽二)	俱舍論再出
六五九	(顯慶四)	大毗婆沙論出成唯識論出
六六三	(龍朔三)	大般若經出(以上俱奘譯)
六六四	(麟德元)	玄奘卒
六七四	(上元元)	慧能受衣鉢於弘忍

六七六（儀鳳元）惠能在曹溪開演宗門

六八二（永淳元）窺基卒

六九四（武周證聖元）義淨還印度

七〇〇（武周久視元）唐譯華嚴出（難陀譯法藏同譯）

七〇一（武周大足元）法藏始在長安講新華嚴

七〇五（唐神龍元）佛頂首楞嚴出（密諦房融同譯）

七一二（先天元）惠能卒

七一四（開元二）無畏至京師

七三〇（開元十八）智昇撰開元釋教錄

飲冰室專集

佛教之初輸入

外來之佛教。曷為而能輸入中國且為中國所大歡迎耶。輸入以後。曷為能自成中國的佛教耶。此答案非求根柢於歷史焉不可也。

今吾所首欲討論者。第一為佛教最初輸入年代之問題。第二為最初輸入地之問題。

『漢明帝時始有佛法』（韓愈諫迎佛骨表語）此二語殆成為二千年來公認之史實。吾人心目中。總以為後漢一代佛教已粲然可觀。乃參稽考證。而殊覺其不然。（說詳下）後漢書西域傳論云『至於佛道神化。興自身毒。而二漢方志莫有稱焉。……騫超無聞者。豈其道閉往運。數開叔葉乎。』據此足證兩漢時人。鮮知有佛。官書地志一無所載。學者立言。絕未稱引。王充者。後漢學者中學識最賅博而最富於批評精神之人也。其所著論衡對於當時社會流行之思想。無一不加以批判矯正。獨於佛教。未嘗一字論列。此即當時此教未行一有力之反證。故語佛教之初紀元。自當以漢末桓靈以後為斷。但前此史蹟。於此間消息。固亦有可窺一二者。

其一。朱士行經錄稱『秦始皇時。西域沙門室利防等十八人。賫佛經來咸陽。始皇投之於獄。』（歷代三寶記卷一引）此經錄本不甚可信。此種斷片且傳疑的史實。似無徵引之價值。但最當注意者。秦始皇實與阿育王同時。（秦始皇西紀前二四三——二一七阿育王西紀前二六六——二三〇）阿育派遣宣教師二百五十六人於各地。其派在亞洲者。北至俄屬土耳、

其斯坦，南至緬甸，僅有確證，且當時中印海路交通似已開，（法人拉克伯里考據此事頗詳）然則育王所遣高僧或有至中國者，其事非不可能，（佛門掌故稱育王起四萬八千塔其二在中國此雖荒誕然或是育王與中國有關係之一種暗示）但藉曰有之，然既與當時被坑之儒同一命運，則可謂與我思想界沒交涉也。

其二，魚豢魏略西戎傳云『漢哀帝元壽元年，博士弟子秦景憲從大月氏王使伊存口受浮屠經。』（三國志裴注引魏書釋老志祖述其說）此事在歷史上雖爲孤證，然其時大月氏王丘就卻正征服罽賓，而罽賓實當時佛教極盛之地，則月氏使臣對於佛教有信仰，而我青年學子之懷抱新思想者，從而問業，亦意中事，但既無著述，亦無傳授，則影響固不及於思想界耳。

其三，後漢書楚王英傳云『英晚節更喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。永平八年，詔令天下死罪皆入縑贖，英……奉送縑帛贖愆。……詔報曰『楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁慈，潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔吝，其還贖以助「伊蒲塞」（即優婆塞）「桑門」（即沙門）之盛饌。因以班示諸國』』此爲正史中最古最真之佛教掌故，中國人信仰佛教見於載籍者，自當以英爲首，然以帝子之尊，（英爲光武子）而服其教，則在社會中先已植有相當之根柢可知，故教義輸入，不得不溯源於西漢之季也。

其四，後漢書襄楷傳載桓帝延熹七年，楷上疏云『聞宮中立黃老浮屠之祠』此語見諸奏牘，必爲事實無疑，帝王奉佛，蓋自此始，此蓋在永平百年後矣。

漢明之永平求法說，大略謂明帝感夢，命人遣使西域，賚還經像，創立寺宇，今藏中四十二章經，即當時所譯，魏晉後之洛陽白馬寺，即當時所建，甚者演爲釋道兩教競技劇譚，謂佛教緣此盛弘京邑，雖然，試稍用嚴正的史

識一細之，則茲事乃支離不可究詰。蓋當時西域交通正中絕，使節往返，為事實上所不可能。即茲一端，則此段史蹟，已根本不能成立。其所宗據之四十二章經，察其文體，案諸經錄，皆可斷為兩晉間人作，絕非漢時所有。至於各書關於茲事所紀載，其年月，其所遺之人，所歷之地，所作之事，無一從同，而矛盾罅漏隨處發現。故以吾之武斷，直謂漢明求法事，全屬虛構，其源蓋起於晉後釋道鬩爭，道家捏造譎言，欲證成佛教之晚出，釋家旋采彼說，展轉附會，謀張吾軍。兩造皆鄉曲不學之人，盲盲相引，其先後塗附之跡，歷然可尋。治佛學史者，須先將此段僞掌故根本祓除，庶以察思想進展之路不致歧謬也。

附錄一　漢明求法說辨僞

漢明求法說，最初見者為西晉王浮之老子化胡經。王浮蓋一妖妄道士，造為老子出關西度流沙之說，指彼佛陀為老子弟子者也。其書經六朝唐數次禁燬，稍有識者皆知其妄。獨所造漢明求法說，反由佛教徒為之傳播，洵一怪事也。其述此事概略云，

「永平七年甲子，星晝現於西方，明帝夢神人，因傅毅之對，知為胡王太子成佛之瑞應，即遣張騫等經三十六國至舍衛，值佛已涅槃，乃寫其經，以永平十八年歸。」

此種記載之荒謬，一望而知者，莫如張騫姓名。蓋以二百年前之人物，插入此劇本中，其固陋太可憐矣。但尤有極強之反證，為世人所罕注意者，則西域交通之歷史也。尋後漢書西域傳云，

「王莽篡位，貶易王侯，由是西域怨叛，與中國遂絕，並復役屬匈奴。……永平中，北虜乃脅諸國共寇河西郡縣，城門晝閉。十六年，明帝乃命將帥北征，……遂通西域。……西域自絕六十五載乃復通焉。」

此紀西域通絕年歲，謹嚴詳明。永平七年，正西域受脅匈奴猖獗之時，下距十六年之復通且十歲，安能有遣使經三十六國入印度之時。其不學杜撰，正與攀引張騫同一愚謬耳。即此一反證，而漢明求法說已根本推翻，無復成立之餘地。

然則王浮曷為造此說耶。彼不外欲證成其佛陀為老子後學之說，因佛經中言佛出世，成道，涅槃，皆有六種震動等瑞應，因謂恆星晝現，為佛

成道之象。强派佛陀爲漢明帝時人耳。故又言漢使至而佛已涅槃也。然則彼又曷爲必託諸明帝耶。則永平八年賜楚王英之詔書。爲其作僞取資之淵藪。殆可斷言。蓋此詔書。必爲當時佛教徒所最樂稱道。因此不知不覺間。將漢明帝與佛教生出聯係。僞造故實者。遂因而託之。殊不思彼詔書中。「浮屠」「伊蒲塞」「桑門」等新名詞已纍纍滿紙。豈待問傳毅之對而始知世間有所謂佛耶。

其次顯述此說者。爲東晉初年石虎著作郎王度奏議。有『漢明感夢。初傳其道』二語。(見高僧傳卷十佛圖澄傳)又其次則袁宏後漢紀(卷十)云。

『帝夢見金人。長大。頂有日月光。……而問其道。遂於中國圖其形像。』

其言皆極簡單。不過姑沿俗說而已。又次。則四十二章經記記此事漸鋪張擴大矣。此記見梁僧祐出三藏記卷七。注云「未詳作者。」然四十二章經。實吳晉間人僞作。(詳下)其記又當在經後。殆出東晉無疑。記云。

『昔漢明皇帝夜夢見神人。……明日問羣臣。有通人傅毅對曰。臣聞天竺有得道者號曰佛。……殆將其神也。於是上悟。即遣使者張騫羽林郎將秦景博士弟子王遵等十二人至大月氏國寫取佛經四十二章。在十四石函中。』

此記當注意者。則於「使者張騫」外。添出秦景王遵等十二人。又所寫經有四十二章之目。奉使之地。乃易印度爲月氏。殆作此記者較博雅。知張騫僅曾到月氏。未到印度。故毅然矯正前失耶。秦景之名。蓋影射受經伊存之博士弟子秦景憲而漏卻一字。又誤記其官。而別造一博士弟子名王遵者。實則羽林郎將。漢家並無此官名也。

復次。踵此記而增飾之者。則牟子理惑論也。此論見弘明集卷一。舊題漢牟融撰。實則東晉劉宋間人僞作。(詳下)其敍此事。前半全同四十二章經記。惟改秦景官名爲羽林郎中耳。然此官亦非漢所有也。下半則內容更加擴大。其文云。

『……於大月支寫佛經四十二章。藏在蘭臺石室第十四間。時於洛陽城西雍門外。起立佛寺。於其壁畫千乘萬騎。繞塔三匝。……』

前記稱「寫取經在十四石函中」似是指經在彼土藏以石函。至是則忽變爲蘭臺石室第十四間矣。前諸書只言迎取經像。至是則言立寺洛陽。且指其地點矣。復次。則梁僧祐出三藏集記(卷一)四十二章經條下云。

『……使者張騫。羽林郎中將秦景。……於月支國遇沙門竺摩騰譯寫此經。還洛陽。藏在蘭臺石室。』

此文與前異者。前書只言「寫取佛經」至是則寫本變爲譯本。又於使節之外。忽添出一同來之竺摩騰。求法之成績。益增上矣。及梁慧皎作

高僧傳時。「漢明求法」之傳說。又生變化。其攝摩騰傳云。

「漢永平中遣郎中蔡愔博士弟子秦景等使往天竺尋訪佛法。愔等於彼遇見摩騰要還漢地」。

竊思彼時佛徒歷史之學乃驟進。居然知張騫與明帝並不同時。急急抽換。乃杜撰出蔡愔其人者以為代。愔為大使。不可無官也。即以副使之官官之。又覺羽林中郎將為武職。非求法使臣所宜也。則删削顛之為「郎中。」其尤滑稽可佩者。居然更知歷年派充副使之秦景。其職業實為博士弟子。匪為之正名定分。而將隨員中冒充博士弟子之王遵革去。所惜者。秦博士向伊存受經時。上距永平已七十餘歲。垂老而遠行役。未免不情耳。然以較舊說則已周密數倍。後此魏書釋老志歷代三寶記等。皆祇述之。遂成為佛門鐵公案矣。高僧傳又云。

「騰所住處今雒陽城西雍門外白馬寺是也。」(攝摩騰傳)

「蔡愔至中天竺。時竺法蘭與摩騰共契遊化。遂相隨而來。會彼學徒留礙。蘭乃間行……達雒陽。與騰同止。……善漢言。譯十地斷結……四十二章等經五部。」(竺法蘭傳)

使臣歸國之結果。初但言賚還經像耳。第二步變為立寺。第三步則寺有所在地點。第四步則並寺名而有之矣。初則言使臣獨歸。第二步添出一譯經之摩騰。第三步又添出一法蘭。第四步則法蘭譯經且多種矣。凡此皆作偽進化之跡。歷歷可尋者也。

漢法本內傳者。見唐道宣所撰廣弘明集卷一。注云「未詳作者。」敘其事狀及文體。蓋出於元魏高齊釋道交鬨最烈時。其述此事。益極荒誕。略言。

「蔡愔偕摩騰法蘭歸。諸道士褚善信等六百九十人。以永平十四年正月一日。抗表請比對。其月十五日。明帝集諸道士於白馬寺。使與騰蘭二人賽法。道經皆焚燼。騰等現種種神通。道士費叔才慚死。呂惠通等六百餘人出家。宮嬪等二百三十人士庶千餘人出家。」

嗚呼。作偽至此。歎觀止矣。信如法本內傳所說。則當時出家者已盈千累萬。而三百年後王度奏事。乃謂漢魏之制。除西域人外不許出家。此等語安能形諸奏牘。信如高僧傳所說。則摩騰法蘭已大興譯事。而下距安世高之來。垂百年間。無一新譯。佛徒之辱其宗。不亦甚耶。

綜以上所考證。吾敢斷言曰。漢明求法。乃一羌無故實之談。其始起於妖道之架誣。其後成於愚禿之附會。而習非成是。二千年竟未有人敢致疑焉。吾所以不能已於辯者。以非將此迷霧廓清。則佛教發展之階段。無由說明。而思想進化之公例破矣。其有舛失。願來哲匡之。

附錄二　四十二章經辯偽

藏中本經標題云。『佛說四十二章經後漢迦葉摩騰同竺法蘭譯。』高僧傳云。『漢地見存諸經。唯此爲始。』此語蓋二千年來佛徒所公認。摩騰之姓。或作竺。或作攝。或作迦葉。此經或云摩騰譯。或云法蘭譯。或云騰蘭同譯。兩人籍貫。或云月支。或云天竺。此皆枝末異說。未有從根本上致疑於其僞者。如吾前文所考證。漢明求法。既羌無故實。騰蘭二人。皆子虛烏有。則此經託命之點。已根本動搖。然則此經果何時代何人所作乎。此問題向佛典目錄學中求之。或可辨答一二也。

隋費長房歷代三寶記(省稱長房錄)本經條下云。

『舊錄云。「本是外國經抄。元出大部。撮要引俗。似此孝經十八章。」……』

此言此經性質最明瞭。蓋並非根據梵文原本比照翻譯。乃撮取羣經精要。摹仿此土孝經老子。別撰成篇。質言之。則乃撰本而非譯本也。然則誰實撰之耶。吾以教理及文體衡之。則其撰人應具有下列三條件。(一)在大乘經典輸入以後而其人順通大乘教理者。(二)深通老莊之學。懷抱調和釋道思想者。(三)文學優美者。故其人不能於漢代譯家中求之。只能向三國兩晉著作家中求之。

現存經錄最古者。爲梁僧祐之出三藏集記。(省稱祐錄)四十二章經之著錄。即始於彼。原注云。

『舊錄云。「孝明皇帝四十二章。」安法師所撰錄。闕此經。』

安法師者即道安。其所撰錄。即所謂安錄是也。(今佚)此經既不著於安錄。則可斷言爲道安所未見。蓋安錄記載、極博。雖疑僞之經。猶不闕遺。苟其見之。必當有所論列也。道安與苻堅同時。安既不見此經。則其出固當在東晉之中晚矣。但猶有一事當注意者、祐錄長房錄中所引「舊錄。」爲何人所撰。撰者在道安前抑在其後。若能得其出處。則四十二章之時代可以大明。因此又當牽涉及「經錄研究。」據長房以後諸書所引。有曹魏朱士行著漢錄。其書若眞。則年代在安錄前。然以僧祐博極羣書。何以於此漢錄一無徵引。高僧傳道安傳云。『自漢魏迄晉經來稍多。而傳之人。名字弗說。後人追尋。莫測年代。安乃詮品新舊。撰爲經錄。衆經有據。實由其功。』然則安以前並無著經錄之人。士行安錄之僞託。蓋不待辯。而此所謂「舊錄」者。斷非士行錄。更不待辯。然則道安以後僧祐以前之經錄共有幾種耶。據大唐內典錄所記。有東晉竺道祖衆經錄四卷。有東晉支敏度經論都錄一卷。別錄一卷。有蕭齊王宗經錄一卷。此所謂「舊錄」者。總不能出此三種以外。又考祐錄阿述達經大六向拜經兩條下引「舊錄。」長房錄所引文全同。而稱爲支錄。則凡僧祐所謂「舊錄。」殆即支敏度之經論都錄。若吾所推定不謬。則四十二章經之著錄實自支錄始矣。支敏度履歷。據內典錄云。『晉成帝時豫章沙門。』其人蓋與

道安同時，但安在北，而彼在南，然則此書或即其時南人所僞撰，故敏度見之而道安未見也。敏度又得將首楞嚴維摩詰兩經諸家舊譯，集而抄之，其序見祐錄。然則敏度蓋有抄經癖，所謂「撮要引俗」者，實其所長，或此經即出敏度手，亦未可知也。

尤有一點應注意者，長房錄於支謙條下，亦列有四十二章經，注云，「第二出，與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀，見別錄。」此別錄即支敏度之衆經別錄（其他經錄，無以別名者）然則度所編集，有兩本矣。此經理趣文筆，皆與支謙諸書，系統相近，指爲謙作，亦近情理。

要之此書必爲中國人作而非譯自印度，作者必爲南人而非北人，其年代最早不過吳，最晚不過東晉，而其與漢明無關係，則可斷言也。

今當研究佛教初輸入地之問題——向來史家，爲漢明求法所束縛，總以佛教先盛於北，謂自康僧會入吳，乃爲江南有佛教之始。（高僧傳卷一康僧會傳）其北方輸入所取途，則西域陸路也。以漢代與月支罽賓交通之跡考之，吾固不敢謂此方面之灌輸絕無影響，但舉要言之，則佛教之來，非由陸而由海，其最初根據地，不在京洛而在江淮。漢武帝刻意欲從蜀滇通印度，卒歸失敗，然非久實已由海道通印度而不自知。蓋漢代黃支，即大唐西域記中西印度境之建志補羅國，時以廣東之徐聞合浦爲海行起點，以彼土之已程不爲終點，賈船轉相送致。（注一）自爾以來，天竺大秦貢獻，皆遵海道。（注二）凡此皆足證明兩漢時中印交通皆在海上，其與南方佛教之關係，蓋可思也。

（注一）漢書地理志云，「自日南障塞徐聞合浦（案皆今縣名）船行可五月，有都元國，又船行可四月，有邑盧沒國，又船行可二十餘日，有諶離國，步行可十餘日，有夫甘都盧國，自夫甘都盧船行可二月餘，有黃支國……自武帝以來，皆獻見，有譯長，……蠻夷賈船轉送致之，……平帝時王莽厚遺黃支王，令遣使送生犀牛，自黃支船行可八月到皮宗，船行可八月到日南象林界云，黃支之南有已程不國，漢之譯使，自此還矣。」右所列國名，除黃支外，皆難確考其今地，大約皆在南洋羣島錫蘭及南印度境也，言書中紀其行程，則交通已頗頻繁，表可想見。

壽中國對外關係之沿革者最當留意也。

（注二）後漢書西域傳天竺國條下云『和帝時數遣使貢獻。後西域反畔。乃絕。桓帝延熹二年四年。頻從日南徼外來獻。』又大秦國條下云。『桓帝延熹九年大秦王安敦遣使自日南徼外獻象牙犀角瑇瑁。』安敦即羅馬皇帝 Antony 也此皆中國海通最古之史蹟。

楚王英奉佛。固屬個人信仰。然其受地方思想之薰染。蓋有不可誣者。我國南北思想兩系統。在先秦本極著明。北方孔墨之徒。雖陳義有異同。然其重現世貴實行則一。南方自楚先君鬻熊。相傳已有遺書。為後世道家所祖。老莊籍貫。以當時論。固南人也。其治學則尚談玄。其論道則慕出世。戰國末大文學家屈原。其思想之表現於遠遊諸篇者。亦與老莊極相近。蓋江淮間學風與中原對峙。由來久矣。西漢初淮南王安。受封故楚。與其地學者蘇飛李尚輩講論。成淮南鴻烈解傳於今。集道家言之大成焉。然則在全國各地方各民族中。惟江淮人對於佛教最易感受。對於佛學最易了解。固其所也。中印交通樞紐。本在廣東。但其時粵人太蒙昧。未能任此高尚教理之媒介。漢武平南粵後。大遷其人於江淮。（漢書南越傳）此後百數十年中。粵淮間交通當甚盛。故渡海移根之佛教。旋即播蒔於楚鄉。此事理之最順者。而楚王英奉佛。即此種歷史事實最有力之暗示也。

尤有一事當注意者。後漢書陶謙傳稱。『丹陽（今鎮江）人笮融。在徐州廣陵（今揚州）間。大起浮屠寺。上累金盤。下為重樓。……作黃金塗像。……每浴佛輒多設飲飯。布席於路。其有就食及觀者且萬餘。』融與曹操同時。其人為南人。其所治地為南土。其時佛塔之建造。佛像之雕塗。佛徒之供養。如此奢麗。此雖半由本人之迷信。然以歷史家眼光觀之。謂其不受社會環境幾分之示唆焉。不可得也。

楚王英前後之佛教。度不過極粗淺之迷信譚耳。於後此教宗之建設。不能謂有多關係。其真為佛教理的輸入

者，不得不首推安世高。世高爲譯經之第一人。其書傳於今者，眞僞合計，尙三十餘種。其爲中國佛教開山之祖，固無待言。舊說皆謂世高譯業在洛陽。然按諸高僧傳本傳。則世高在廣州，在豫章，在荊州，在丹陽，在會稽皆有遺跡。淮以北則無有。（注一）且爲高襄譯者，實臨淮人嚴佛調。（注二）以吾之武斷，竟欲謂高譯諸經，皆南方也。倘以上所推測不甚謬。則我國佛教實先從南方得有根據。乃展轉傳播於北方。與舊籍所傳者，適得其反矣。

（注一）安世高傳記。幾純屬神話的性質。頗難悉認爲史料。即其年代。非無可徵信。通常之說。謂爲漢桓帝時入中國。然有謂晉時猶生存者。又有謂彼前身死於廣州。再世爲安息王太子重來中國者。高僧傳博采衆說。言世高曾兩到廣州。曾往廬山度䢼亭廟神。曾在荊州城東南隅立白馬寺。曾在丹陽立瓦官寺。最後卒於會稽。其史蹟多詭誕。不可盡信。然以情理度之。世高蓋從海道來。在廣東登岸，經江西北上。而在江淮間最久。江左人士受其感化甚深。故到處有其神話也。世高原籍安息。（今波斯）時中印海運業。皆在安息人手。世高溯海來，最近於事實。

（注二）嚴佛調所襄譯事。或云安世高。或云安玄。然吾頗疑並無安玄其人者。或即世高之異名耳。

據上所述。則佛教實產育於老莊學派最發達之地。思想系統聯絡之跡。隱然可尋。故永平詔書，襄楷奏議，皆以黃老浮屠並舉。蓋當時實認佛教爲黃老之支與流裔也。其蔚爲大國。則自魏晉以後耳。

然則北方佛教，果以何時始發展耶。吾所揣測，則翻譯界第二座明星支婁迦讖。實其濫觴。讖以漢靈帝時至洛陽。各書記載，皆無異說。其襄譯者孟福張蓮，皆洛陽人。更足爲其譯業在北之鐵證。（看梁高僧傳本傳）即以翻譯文體論。安高略採意譯法。其文較華。支讖純採直譯法。其文極樸。讀高書，則與老莊學每起聯想。覺其易入。讀讖書，苦不易索解。但覺其非我所固有。吾於初期兩大譯家。覘我民族兩種氣分焉。

歐人分印度佛教爲南北宗。北宗指迦濕彌羅，犍陀羅所傳者。南宗指錫蘭所傳者。因習聞中國佛教出西域。遂

指爲北宗所衍。歐人此種分類。吾本不以爲然。但卽如彼說。吾國亦兩宗兼承。海通傳南。陸通傳北。而南宗之來。且視北爲蚤焉。以現存譯本論。世高所譯。皆阿含中單品及上座部所傳禪定法。其與錫蘭之巴利藏經同一系統甚明。支讖所譯。皆華嚴般若寶積中單品。大乘最昌時那爛陀派所誦習也。故初期兩譯師實足爲兩宗代表也。顧吾於兩宗之說。素不心折。但藉此驗時代先後。明彼我思想嬗進之狀況而已。(注一)

(注一)漢明求法說雖不足信。但其所依附各事蹟。自必屬於初期傳說。因此轉可以證明佛教之自南而北。彼言明帝所夢爲「金人」。然以近世學者所考證。北印度佛像無塗金者。「金人」說殆因笮融造金像而起。此南印度案達羅派之雕塗也。又言蔡愔齎來之佛像爲「倚像」。倚像則屬西印度系統。若北方犍陀羅所造則皆立像也。又言「西雍門外之佛寺。千乘萬騎。羣象繞塔。」此明屬西印南印之圖案也。以上區別。今世印度美術專家多能言之。吾因此益信漢魏間佛教皆歐人所謂南宗也。

兩晉以降。南北皆大師輩出。(此指中國之南北非印度之南北)但衡大勢以相比較。北方佛教。多帶宗教的色彩。南方佛教。多帶哲學的色彩。北人信仰力堅。南人理解力強。北學尙專篤。南學尙調融。在在皆足以表風氣之殊。而各宗派之能紛呈其特色。以光飾我思想史。亦未始不由此也。

佛敎在漢代雖漸得一部分人之信仰。然正式出家。猶爲功令所禁。苻堅時著作郎王度奏云。「漢初傳其道。唯聽西域人得立寺都邑。以奉其神。其漢人皆不得出家。魏承漢制。亦循前軌。」(梁高僧傳卷十佛圖澄傳引)此與唐貞觀間許景教徒阿羅斯立大秦寺事同一律。蓋我國歷代相傳「懷柔遠人」「不易其俗」之政策也。至於本國人之信仰。則尙加以限制。歷代三寶記卷三年表中於魏甘露五年條下注云。「朱士行出家。漢地沙門之始。」甘露五年下距晉之篡魏僅四年耳。則謂此禁至晉始開焉可也。要之秦景憲爲中國人誦佛經之始。楚王英爲中國人祀佛之始。嚴佛調爲中國人襄譯佛經之始。笮融爲中國人建塔造像之始。朱士行爲中國人出家之始。初期

佛門掌故信而有徵者，不出此矣。

最後尤有一事當置辯者，即所謂牟子理惑論也。此書舊題漢牟融撰，若不謬者，則漢代佛教，可云已極光大，而本章所考證，皆為多事。但吾終不信此書為漢人著述，故未敢以此遷易吾說也。

附錄三　牟子理惑論辯偽

理惑論三十七章，全文見梁僧祐弘明集卷一，題漢牟融撰，附注云：『一名蒼梧太守牟子博傳。』隋書經籍志子部儒家類，有牟子二卷，注云：『後漢太尉牟融撰。』殆即是書。融字子優，不字子博。後漢書有傳，其為太尉，在明帝永平十二年，史不稱其有著書。本書稱『孝明皇帝云云』，其決非太尉融所撰，更不俟辯。即謂漢末有同姓名者，然書中自序，稱『靈帝崩後……牟子將母避世交趾，年二十六歸蒼梧娶妻，太守謁請署吏』，則蒼梧不民非太守也。故僅就原書標題論，已支離不可究詰。序中又言笮融事，而文義不相屬，竊疑此書為東晉劉宋間人偽作，初託諸笮融，或以笮字形近，輾轉譌為牟，或因笮融不得其死，傳此書者欲別依託一有令譽之人，偶見後漢名融者有一牟太尉，又事熱心求法之明帝，與佛有緣，遂展轉嫁名於彼。此所推測，雖不敢必當，要之後漢初之牟融，決未嘗著理惑論，而後漢末並無牟融其人者，則可斷言也。

此書文體，一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作，漢賢決無此手筆，稍明文章流別者，自能辨之。其中更有數點，最足證明偽跡者。

（一）原文云：『僕嘗遊于闐之國，數與沙門道士相見。』考後漢書西域傳：『于闐自王敬矯命造亂被殺，桓帝不能討，自此與中國絕。』靈獻之交，中國人安得遊于闐，此必在朱士行西行求法以後，于闐交通盛開，作偽者乃有此言耳。

（二）原文云：『今沙門剃頭』，『今沙門既好酒漿，或畜妻子』。漢魏皆禁漢人不得出家，靈獻時安得有中國人為沙門者。據此文所述僧徒風紀已極敗壞，必在石趙姚秦極力提倡舉世風靡之後，始有此現象耳。

（三）原書凡三十七章，自云：『吾覽佛經之要有三十七品，故法之焉。』佛經皆譯「章」為「品」，作偽者乃竊取斯義。考「三十七品」之名，始見於維摩詰經之佛國品，乃四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道之總名，亦名三十七法，非篇章之謂也。作偽者耳食誤用，殊為可笑，抑可證其書出支謙羅什所譯維摩盛行之後矣。

（四）原文云：『世人學士多譏毀佛法。』後漢人著述亡佚雖多，其傳於今者亦不少，至如單篇零札，裒而錄之，可逾千篇，除襄楷奏議外，吾未

見有一語及佛法者。王充論衡。專以批評爲業。亦未齒及。此實漢代士夫不知有佛學之明證。既無所見。安有毀譽。此作僞者。道晉宋間情狀耳。

此書斷斷辨夷狄之教非不可用。此蓋在顧歡夷夏論出世前後。其他辨毀辭。辨無後。皆東晉間三教辯爭之主要問題。而作此書之人。頗以調和三教爲職志。亦正屬彼時一部分之時代精神。故斷爲晉後僞書。當無大過。但理既膚淺。文復靡弱。其價值又出四十二章經下矣。

惟有一事足資旁證者。蒼梧之地。託諸交趾。原序云『時交趾差安。北方異人。咸來在焉。』此或爲漢末交趾佛教頗盛之一種暗示。蓋當時中印交通實以日南爲孔道也。

飲冰室專集

印度佛教概觀

印度史蹟與佛教之關係

無論若何高邈之宗教。要之皆人類社會之產物也。既爲社會產物。故一方面能影響社會。一方面又恆受社會之影響。此事理之無可逃避者。佛教有二千餘年之歷史。有東西數十國之地盤。其播殖於五印以外者。順應各時代各地方之社會情狀。爲種種醇化蛻遷。固無待言。卽以印度本境論。幅員既如彼其遼廣。種族既如彼其複雜。文化既如彼其繁榮。則佛教在彼土千餘年間之分合盛衰。必與其政治上學藝上有相屬相倚之關係明矣。徒以印人歷史觀念缺乏。至今竟無一完備之信史足爲依據。而佛教徒亦向不以此爲意。故無得而徵焉。然而佛教自佛滅度後。循機體發育之公例。爲不斷的進化蛻分。其間或榮或悴。經無數波折。卒乃滅絕而遷化於他方。此既章章不可掩之事實。苟非略察其社會變遷之跡。則此種現象殆無由說明。而其所輸入中國之教理。何故有種種異相。亦無由知其淵源所自。吾故先爲此章。剌取印度政治上大事與佛教有密切關係者。述其概要。俾學者得一簡明概念。爲研究佛教宗派史之預備焉。

佛陀在世布教之跡。略同孔子。孔子轍環所及。在黃河下游齊魯宋衞約千里間。南極蔡楚而止。佛陀亦然。其足跡所及。在恆河下游摩竭陀憍薩羅迦尸憍賞彌諸國約千里間。南極瞻波而止。(約當今之孟加拉省)而因緣最深者。則摩

竭陀之王舍城。竹林精舍所在　憍薩羅之舍衛城。給孤獨園所在　迦尸之婆羅奈城。鹿苑所在　此諸地方。實當時印度人口最密之處。而文化之中心也。至今猶然　就中王舍城最爲主要。舍衛次之。而此二地則外道之窟穴也。（注一）佛教首立根據於此。可謂力爲其難。而後此佛教與外道軋轢不絕。且彼此思想常迭相爲影響。則亦以此。

（注一）當時最有力之耆那教——即尼犍子其教祖與摩竭陀王室有血統關係。久爲該王族所歸依。事見阿闍貰伽經及堀波經。

王舍城之竹林精舍。本尼乾子教徒所居。頻毗娑羅王及迦蘭陀長者。驅逐尼乾。施與釋尊。事見曇無德律及西域記。

據以上史實可知佛教未興以前此地外道之盛。中間雖被佛教奪作根據。然非久旋復激昂。迦膩色迦王之「第四結集」本議在王舍城舉行。兩脇尊者謂『彼多外道。異論糾紛。』（見西域記）知其地已復爲外道所蟠矣。

舍衛之給孤獨園——即祇洹精舍。爲長者須達所施。須達初請佛往。佛謂『舍衛城中人多信邪。難染聖教。』後循其請。使舍利弗先往經營。外道六師。羣起攻難。其國王爲舍利弗與彼角術勝之。乃得建立。事見賢愚因緣經。

佛滅度時。摩竭陀王爲阿闍世。其人本弒父篡國之惡徒。且常黨於耆那。與佛爲難。然當佛滅前已悔罪歸依。據阿闍世王經　故有名之「第一結集」詳次章　即在王舍城舉行。其後阿闍世戰勝波斯匿。兼併憍薩羅拓境西至摩偷羅。西南至阿槃提。東南至鴦伽。即今之印度首都加爾吉打所在地　奄有五河全城。恆河所受五河　王既信佛。故佛教亦隨其政治勢力而擴張。因擴張之結果而地方的派別漸生。

佛滅後百五十二年。西紀前三二七　有一事爲印度文化史上所宜特筆大書者。則亞歷山大大王之大軍侵入是也。大王軍力所及。雖僅在印度河流域。其時間雖僅十二年。然印度希臘兩文化系之接觸。實自玆始。時大王領土。奄有波斯及中亞細亞。遠大軍退出。挾印度文明之一部分以爲歸贐。佛教之入西域。此其遠因。且自玆役後。犍陀羅迦濕彌羅一帶。已漸受希臘思想之濡染。而此兩地實爲後此佛教之中樞。故佛教在同一根本原理之下爲

多方面之發展，其受外來文化之戟刺，不可誣也。

西北部之客軍方退，而中部之內爭旋起，時則有所謂四惡王者，日尋干戈，破壞塔寺，殺戮比丘，一般人民固受塗炭，而佛教受創特甚。（注一）至佛滅後二百十九年，（西紀前二六六）阿育王即位，教乃中興。

（注一）四惡王事見雜阿含經卷二十五，南釋迦王，北耶槃那王，西鉢羅婆王，東兜沙羅王，其年代在希臘軍侵入前抑在其後，尚難確考。

阿育王 Asoka 為佛教最有力之護法者，稍治佛學之人類能知之。（注一）其祖父旃陀羅笈多，當亞歷大軍退出後，蹶起西北，逐希臘人所置將帥，旋龕定四惡王，統一中印度，建立所謂孔雀王朝者，再傳至阿育，國勢益張，南滅羯餕伽，西服犍陀羅，五印役屬，餘威且及域外，而奠都於摩揭陀之華氏城，（亦稱波吒釐子城，在王舍城西約二百里，佛在世時所常游處）也。既厭征伐，遂皈正法，時則有目犍連帝須 Moggaliputta Tissa 者，實為國師，為王立種種關於宗教上之設施。既在華氏城舉行「第三結集，」調和上座大衆兩部之爭，（注二）更派遣宣教師於國內外，大舉弘法。其布教區域及教師名具見善見律毘婆沙中，（注三）其今地名略可考定者如下。

罽賓及犍陀羅吒	迦溼彌羅及阿富汗南部
摩醯婆慢陀羅	南印度奇士拿河一帶
婆那婆私 阿波蘭多迦 摩訶勒吒	……此三地難確指，大約皆印度邊境
臾那世界（希臘人領土	阿富汗及中亞細亞

雪山邊國　尼波羅（卽尼泊爾）
金地國　緬甸（或馬來半島）
師子國　錫蘭島

近歐人治梵學者。發見阿育王石刻二十餘種。（注四）內中一小摩崖有『派宣教師二百五十六人』一語。據此可知善見律所紀。蓋爲未盡。又其摩崖最大者七處。皆刻詔書十四通。其第十三通中有云。

『王卽位第九年。征服羯餕伽 Kalinga……歸依正法。流布佛教……王以爲最上之勝利。正法之勝利也。此勝利行於王之領域。又遠及於六百由旬外之鄰邦。若臾婆那 Yavana（卽臾那）王安捺歇 Antiyoko之國。謂拉馬耶 Turamaya 安忒尼 Antikini 馬加 Maka 亞歷加達拉 Alikasudara 四王之國。南及初拉 Colu 槃耶 Pandya 瞻波槃尼 Tamba-pani（錫蘭）諸國。又王之領域內……諸地所至皆受王使之宣說隨順正法……』

此碑文中所舉外國之諸王。正可爲善見律之臾那世界作注腳。蓋臾婆那者。當時印度人呼希臘人以此名。此諸王者。皆亞歷山大諸將之胤也。以近今學者所考定。則安捺歇卽敘利亞王安德歇士 Antiochos（西紀前二六一—二四六）領有敘利亞及西亞細亞。其謂拉馬耶。卽埃及王德黎彌 Ptolemy 二世（前二八五—二四七）其安忒尼。卽馬基頓王安特栽拿士 Antigonus 二世（前二七八—二三九）其亞歷加達拉。卽歐比羅王亞歷山大。（前二七二—二五八）據他處摩崖所刻。尚有『王國所屬臾那世界』一語。似此諸王當時皆對於阿育修職貢者。故得自由布教於其境內也。據此則阿育王與佛教關係之鉅。可以想見。前此佛教所被。僅在五河——中印東印之境（五）至是不惟普逮全印。更北抵雪山之

尼波羅東漸緬甸。及馬來半島。南渡海入錫蘭。西北出阿富汗至中亞細亞。極西踰波斯散布地中海東岸。且延及非洲之埃及。至是而佛教始含世界性矣。

（注一）阿育王事蹟。今藏中有西晉安法欽譯之阿育王傳。梁僧伽婆羅譯之阿育王經。可供史料。其餘帶神話性質散見各書者甚多。相傳王造八萬四千塔。中國境內亦有之。事固絕不可信。亦可見其勢力深入人心也。

（注二）「第三結集」事。僅見善見律。謂目犍連帝須為上座選一千比丘。倣大迦葉故事。集法藏律藏。然阿育王經傳及石刻。皆不言此事。是否傳信。未敢斷言。上座大眾之諍詳次章。

（注三）善見律毘婆沙卷三。「彌時於波利吒弗國集毘尼藏竟。目犍連子帝須作如是念。『當來佛法何處久住』。即以神通力觀看。當於邊地中興。於是帝須語諸長老。『汝等各持佛法至邊地竪立』……即遣大德末闡提至罽賓犍陀羅國。摩訶提婆至摩醯娑末陀羅國。勒棄多至婆那婆私國。曇無德至阿波蘭多迦國。摩訶曇無德至摩訶勒吒國。摩訶勒棄多至臾那世界。末示摩至雪山邊國。須那迦鬱多羅至金地國。摩哂陀鬱帝夜參婆樓跋陀至師子國。各豎立佛法」

（注四）阿育王石刻之研究。創自英人勃雷涉James Prinsep。因印度古錢有希臘印度二種書。以希讀梵。始能了解。始知所銘刻者。皆阿育握與佛教之成績。於一八三七年公布其研究之結果。爾來陸續發掘。所得石刻文凡七種。其樹立地散在二十餘處。至今治印度史者以為瓌寶焉。

（注五）據善見律則罽賓佛教。似亦由阿育王傳播。但他書所記。則佛滅百餘年間。罽賓佛教似已確立。而所派之末闡提。似非阿育時人。（說詳第三篇佛教與西域章）果爾則前此佛教已擴於西北矣。兩說未知孰是。

自茲以後。佛教應邊地中興之讖。分南北兩路進展。北路經西域入中國。南路獨盛於錫蘭。而印度內地。亦以教區日恢。地方色彩益分明。宗派部執。蠭起犇作。（詳次章）阿育殂落後百餘年——約當西紀前二世紀。有婆羅門種之武將弗沙蜜多羅者。覆孔雀王朝。仇虐佛徒。自是中印度之佛教寖衰。

護法人王之最有力者．前推阿育．後則迦膩色迦．而介乎其間者．尙有一彌蘭．Milinda 彌蘭王．希臘人也．其先代已侵入北印度之舍竭臨信度河而居．王嗣位約當西紀前百五十年．勢力已漸進至恆河流域．聞龍軍 Nāgasena 論師之教．皈依佛法．（注一）希臘人奉佛之確鑿有證者．王其首也．蓋至是而印希兩文化已由交互而漸趨融合矣．中印佛教頹勢．得此似亦稍振．

（注一）彌蘭王事蹟．見那先比丘經（二卷．東晉譯）那先爲那伽犀那之省．譯義卽龍軍．實初倡大乘之一大論師也．此經卽載那先與彌蘭問答．發端敍彌蘭履歷．云『先於海邊．爲國王太子．』篇中記．『那先問王本生何國．王言我本生大秦國．國名阿荔散．』「阿荔散」卽「亞歷山大」之對音．其國蓋以亞歷山大王得名．舍竭卽西域記之奢羯羅．梵文 Cakala 巴利文 Sagala 卽磔迦國故城．東據毘播奢河．西臨信度河．蓋迦濕彌羅東南境一大國也．那先比丘經．今錫蘭之巴利藏亦有之．名爲 Milinda—panpa 近有英譯本名爲彌蘭王問經 The Evestion of King Milind 歐人研究印度古錢．得此王錢多枚．皆印希文並用．刻有「護法王」字樣．因其錢知爲西紀前約百五十年人．又知其曾占領五河地方．

迦膩色迦王．蓋佛滅後第七百年——西曆第二世紀初期之人．以月氏種而王印度者也．（注一）月氏本我甘肅邊陲一游牧族．當漢初時．轉徙度葱嶺．奪希臘人舊領地．百餘年間．漸次南下．成一大王國．都健陀羅．進據迦濕彌羅．遂爲印度共主．其史蹟略見於兩漢書西域傳．（參看第三篇佛教與西域章）而迦膩色迦．則全盛時代之王也．當西曆紀元前後．佛教中心．已由中印移於西北．而健陀羅迦濕彌羅．實爲之樞．此兩地既與歐西接觸頻繁．文化性質．頗極複雜．且中印屢經喪亂．重以外道壓迫．教宗耆宿．相率避地北來．故當時號稱佛教正統派之薩婆多部．卽以迦濕彌羅爲根據．迦膩色迦王在此種環境之下．爲治統者．自然對於佛教．當生信仰．其事業之最足紀者．則迦濕彌羅之「第四結集」．今所傳大毘婆沙論二百卷（玄奘譯）卽成於是時也．（詳次章）迦膩色迦與脇尊者

馬鳴菩薩同時。時大乘已漸興。王一面崇禮正統派之薩婆多部。一面又建迦膩色迦寺。供養大乘僧。自茲以後。龍樹提婆繼起。佛教如日中天矣。此王遠祖。既發祥中國。當其全盛時。葱嶺內外諸國。咸役屬之。故於佛教東漸之因緣。關係最鉅焉。（詳第三篇）

（注一）迦膩色迦王事蹟。見於漢籍者。大唐西域記最詳。雜寶藏經。大莊嚴經。大毘婆沙論。僧伽羅刹所集經等。皆有記載。而十三世紀時一蒙古人名多拉那陀 Taranatha 者。著印度佛教史（原本用西藏文一八六九年譯成德文）述「第四結集」事。與西域記略同而加詳焉。惟其年代則異論繁歧。如西域記卷三。則謂當佛滅後第四百年。阿毘曇八犍度序。謂當六百餘年。僧伽羅刹經謂當七百年。近來歐人研究印度古碑。發見月氏諸王貨幣甚多。再以此附漢書後漢書西域傳中月氏諸王之名氏。愈益糾紛。至今在歐洲考古學界成一大問題。異說不下二十餘種。以吾所見。則八犍度序六百餘年之說。最爲近是。容當別著專篇論之。

佛滅後第九百年之初——西紀三一九年。笈多王朝 (Gupta之毘訖羅摩秩多 Vikramaditga 王（唐言超日）統一全印。威力不讓阿育。此王崇信毘濕拏教。頗祖外道。致世親之師如意論師含憤而死。事見西域記卷二及婆藪槃豆傳（眞諦譯）然其末代之王。似已有皈依佛教者。（注一）

（注一）近發見一石刻。有笈多百六十五年（西四八四）字樣。其題名爲佛陀笈多。似此朝之後王已皈依佛教。（井上哲次郎印度宗教史四九六）

讀玄奘之西域記。義淨之南海寄歸傳。當能知隋唐時代之中印度。有所謂那爛陀 Nalanda 寺者。學徒極盛。實爲佛教之中心。（注一●二）寺在王舍城北三十餘里。與佛教發祥地之竹林精舍相附近。知其時佛教中心。復歸於摩竭陀矣。此寺據西域記。謂佛滅後不久。即以設立。然法顯遊印。當西曆五世紀初。其遊記敍摩竭陀諸寺頗

詳。獨不及那爛陀。則知此寺必興於我國六朝間矣。要之佛滅後千年至千二百年間。中印佛教復大盛。卽據那爛陀歷史可以證明之。

（注一）大唐西域記卷九云『那爛陀大伽藍僧徒數千。並俊才高學也。……請益談玄。竭日不足。夙夜警誡。少長相成。……異域學人。欲驟問。咸來稽疑。……欲入談議門者。詰難多屈而還。學深今古。乃得入焉。……明德哲人。聯暉繼軌。至如護法護月。振芳塵於遺教。德慧堅慧。流雅譽於當時。光友之淸論。勝友之高談。智月則風鑒明敏。戒賢乃至德幽邃。若此上人。衆所知識。……述作論釋各十數部。並盛流通』讀此可知當時那爛陀之盛況。著名大師皆出此間也。

（注二）南海寄歸義法傳云。『至如那爛陀寺人衆殷繁。僧徒數出五千。造次難爲詳集。寺有八院。房有三百』……此義淨所記。距玄奘時又後數十年。其盛猶如此。可知此寺實有三百餘年全盛之歷史也。

當第七世紀上半期——佛滅後千一百餘年時。摩竭陀共主爲戒日王——卽尸羅阿迭多。蓋代笈多朝而興者。玄奘在印學成。而戒日實爲其檀越。嘗廣集四方學徒。使與奘辨難。奘立「眞唯識量」。王懸諸國門。衆莫能詰。其詳具見慈恩傳。迦膩色迦以後。護法之勤。當推此王矣。中部正教復興。而餘部轉更變衰。西北迦濕彌羅一帶。前此大德輩出。至七世紀以後。漸爲濕婆教耆那教所占領。多剽竊佛教教理儀式。以似亂眞。（注一）東南諸地。亦外道猖獗。僧徒受其影響。佛教變爲祕密迷信的性質（詳次章）義淨西遊時。（八世紀初唐武后時）佛教衰微已見端矣。

（注一）西域記卷三摩訶補羅國條下云『有白衣外道。……傍建天祠。其徒苦行。……本師所說之法。多竊佛經之義。隨類設法。擬則軌儀。……律行頗同僧法。唯留小髮。加以露形。或有所服。白色爲異。……其天師像竊擬如來。衣服爲差。相好無異』

今據大唐西域記。製爲左表。覘當時佛教外道勢力比較焉。

第七世紀（佛滅後第千二百年）五印度諸國教勢分布表

北印度

國名	面積	佛法概況	寺數	僧數	宗派	外道天祠數	人數	宗派
濫波	千餘里		十餘	寡少	大乘	數十		
那揭羅曷	六百里	崇敬佛法				無		
健馱邏	千餘里	少信正法				百數		雜
烏仗那	五千里	崇重佛法	千四百	萬八千	多大乘	十餘		雜
鉢露羅	四千里		數百	數千				
呾叉始羅	二千里	伽藍雖多荒蕪已甚		寡少	大乘			
烏剌尸	二千里			寡少	大乘			
迦濕彌羅	七千里	邪正兼信	百餘	五千		頗多		
磔迦	萬餘里	少信佛法	十			數百		
至那僕底	二千里	信爺邪正	十		一切有部	八		
闍爛達羅	二千里		五十餘	二千餘	大小乘兼	三	五百餘	塗灰派
屈露多	三千里		二十餘	千餘	多大乘	十五		雜
設多圖盧	二千里	敦信佛法	十數					
波理夜呾羅				寡少	小乘	十數	千餘	
秣·菟羅	五千里		二十餘	二千餘	大小乘兼	五		
婆羅吸摩補羅	四千里	邪正雜信	五	寡少		十餘		

境　　中　印

鉢伐多	五千餘		十餘	千餘	大小乘兼	二十		
弗栗恃	四千里	少信佛法	十餘	減千人		數十		
薩他泥濕伐羅	七千里		三	七百	小乘	百餘	甚多	
窣祿勤那	六千里		五	千餘		百餘	多	貴藝學尙福慧
秣底補羅	六千里		十餘	八百	多小乘	五十		
瞿毘霜那	二千里		二	百餘		三千餘		求現在樂
堊醯掣呾邏	三千里		十餘	千餘	小乘正量部	九	三百	事自在天
毗羅删拏	二千里		二	三百		五	多	
劫比他	二千里		四	千餘	大乘	十		事自在天
羯若鞠闍	四千里	邪正相半	百餘	萬餘	大小乘兼	二百餘	數千	雜
阿踰陀	五千里		百餘	三千	大小乘兼	十	寡少	
阿耶穆佉	二千餘		五	千餘	正量部	十		
鉢邏耶伽	五千里		二	少		數百	極多	
憍賞彌	六千里	伽藍頹荒	十餘	三百	小乘	五十	多	
鞞索迦	四千里		二十餘	三千	正量部	五十餘	多	
室羅伐悉底（即舍衛）	六千里	伽藍數百圮壞殆盡		寡少	正量部	百餘	甚多	
迦毘羅衛	四千里		一	三千	正量部	二		雜

境	國名	周圍	信仰	伽藍	僧徒	學派	天祠		外道
度 … 境	婆羅痆斯	四千里		三十餘	三千	正量部	百餘	萬餘	事自在天
	戰主	二千里		十餘	減千人		二十		雜
	吠舍釐	五千里	伽藍數百多圮壞	三五	稀少		數十		露形派
	尼波羅	四千里	少信	十餘	減千		數十		
	摩揭陀	五千里	尊敬佛法	五十餘	萬餘	多大乘	數十	甚多	
	伊爛拏鉢伐多	三千里		十餘	四千	正量部及一切有部	二十		雜
	瞻波	四千里	伽藍多傾毀		二百	小乘	二十		雜
	奔那代彈那	四千里	俗好學	二千餘	三千	大小乘兼	百所		露形及尼乾
	僑薩羅	六千里	邪正兼信	百餘	萬人	大乘	七十		
	摩醯溼伐羅補羅	三千里	不信佛法				數十		塗灰派
東印度境	迦摩縷波	萬餘里	不信佛法無一迦藍存淨信者竊念而已				數百	數萬	
	三摩呾吒	三千里	邪正兼信	三十餘	二千	上座部	百所		露形尼乾
	耽摩栗底	千餘里	邪正兼信	十餘	千餘		五十餘		
	羯羅拏蘇伐剌那	四千五百里	邪正兼信	十餘	二千	正量部	五十餘	多	
	烏荼	七千里	多信佛法	百餘	萬餘	大乘	五十		
	恭御陀	千餘里	不信佛法				百餘	萬餘	

南印度境	羯餧伽	五千里	少信正法	十餘	五百	上座部	百餘		尼乾
	案達羅	三千里		二十餘	三千餘		三十餘	亦多	
	馱那羯磔迦	六千里	伽藍鱗次荒蕪已甚	現存二十餘	千餘	大乘	百餘	甚多	
	珠利邪	二千四五百里	伽藍頹毀粗有僧徒				數十		露形
	達羅毗荼	六千里		百餘	萬餘	上座部	八十餘		露形
	秣羅矩吒	五千里	伽藍故基實多存者甚少		甚少		數百	甚多	露形
	恭建那補羅	五千里		百餘	萬餘	大小乘兼	百數	甚多	
	摩訶剌佗	六千里		百餘	五千	大小乘兼	百數	甚多	
	跋祿羯呫婆	二千里		十餘	三百	上座部	十餘		
	摩臘婆	六千里		數百餘	二萬餘	正量部	數百	甚多	塗灰
	阿吒釐	六千里	不信佛法				千餘		雜
	契吒	三千里			千餘	大小乘兼	數十	衆多	
	伐臘毗	六千里		百餘	六千餘	正量部	數百	甚多	
	鄔闍衍那	六千里	伽藍數十	現存三五			數十		雜
	擲枳那				少		十餘	千餘	
西	蘇剌佗	四千里		五十餘	三千餘	上座部	百餘		
	瞿折羅	五千里	少信佛法	一	百餘	一切有部	數十	多	

印度境								
信度	七千里	深信佛法	數百	萬餘	正量部	三十餘		
茂羅三部盧	四千里	少信佛法	多圯	少			多	拜日
阿點婆翅羅	五千里	敬崇三寶	八十餘	五千餘	正量部	十		塗灰
狼揭羅	萬餘里		百餘	六千	大小乘兼	數百	極衆	塗灰自在天
臂多勢羅	三千里	淳信	五十餘	三千	正量部	二十		塗灰
阿軬荼	二千里	淳信	二十餘	二千	正量部	五		塗灰
伐剌拏	四千里		數十多荒圯	三百	大乘	五		塗灰

讀此表。可見當時佛教在各地。已不敵外道。其外道之尤盛者。則塗灰（卽吠檀多派計有自在天者）露形（卽尼乾子亦卽耆那亦卽無慚外道）兩派殆與佛徒三分天下。而佛教昔盛今衰之跡。亦歷歷可見。如實羅伐悉底。（卽舍衞）爲祇洹精舍（卽給孤獨園）所在地。如婆羅痆斯。（卽波羅奈）爲鹿苑所在地。如迦毘羅衞爲佛生地。如憍賞彌。爲佛常游地。如迦濕彌羅。健陀羅。爲佛滅後五六百年間佛教中心地。如吠舍釐。爲「第二結集」所在地。其時殆皆已淪於外道。歷史上聖境猶存其故者。僅摩揭陀之王舍城而已。

西歷八世紀中葉。印度佛教始日就衰頹。蓋吠檀多派之商羯羅 Sankara 採佛教教理之一部分以中興婆羅門舊教。旣投俗尙。趨之者衆。而佛教徒亦日陷於迷信。不復能自張其軍矣。及西一千二百年（約佛滅後千七百年）回教徒蹂躪全印。燒毀伽藍。屠戮僧侶。佛教在印度者。自是無孑遺。而像末餘暉。乃在震旦也。

佛陀時代及原始佛教教理綱要（原題印度之佛教）

劉先生爲諸君講史正講到印度部分，因爲我喜歡研究佛教，請我代講「印度佛教」一章，可惜我所有關於佛教的參考書都沒有帶來，而且爲別的功課所牽，沒有時間來做較完密的講義，現在所講很粗略，而且還許有不少的錯誤，只好待將來改正罷。

所講分兩大部如下，

第一部　佛陀時代及原始佛教教理綱要

第二部　佛滅後宗派之衍變及其衰亡（此部缺）

十四，十，廿五，屬稿，啓超，清華，

佛生滅年　釋迦牟尼佛到底什麼時候的人呢，因爲印度人看輕歷史，而且時間觀念尤極朧糊，所以五印典籍中對於佛生滅年竟沒有明確的記載，後來各地傳聞到五六十種之多，最早的和最晚的比較相去至五六百年，直到最近，歐洲人用希臘史料考證亞歷山大大王與印度之旃多大王會盟年代，循此上推，又參以新發見之阿育王的石刻華表，又參以錫蘭島的年代記，才考出釋迦是在西紀前四百八十三年入滅，幾成爲學界定說，但中國大籍中原有一條孤證，即所謂「衆聖點記」者，足與近說相發明，可惜向來佛教徒不注意，且不肯相信，梁僧祐出三藏集記卷十一善見律毘婆沙記條下記善見律卷末有一行跋語云『仰惟世尊泥洹以來年載，至七月十五日受歲竟，於衆前謹下一點，年年如此，感慕心悲，不覺流淚，』隋費長房歷代三寶記卷十一詳載此事本末，大概如下，佛涅槃後，佛弟子優波離即時結集律藏，編成這部善見律，以其年七月十五日「夏

安居」終了時．將這律用香花供養．隨在律的末簡點一點．年年如此．優波離臨死．將這律傳與弟子陀寫俟．再傳到須俱．如是師師相傳．都係以那日點一點．到六朝時．那原本傳到僧伽跋陀羅手．僧伽跋陀羅帶到中國．以齊永明七年在廣州竹林寺譯成漢文．卽以其年七月十五日下最後一點．共約九百七十五點．循此上推．知佛入滅在周敬王三十五年．魯哀公七年．卽西歷紀元前四百八十五年．比孔子早死七年．這段衆聖點記故事．雖祐房兩書記得很確鑿．但中國唐宋後佛教徒．總喜歡把佛的年代提前．來厭倒道教的老子．所以釋迦譜．佛祖通載一類書．對於此說都肆行攻駁．現在歐人所考．若合符契．於是此說價値乃驟增．我們根據彼我兩方最實貴的資料．可以斷定釋迦牟尼是距今未滿二千五百年前我國春秋末年和孔子同時的一位聖人．

佛之種姓產地及其略歷　　印度把人類分爲四階級．一婆羅門．二剎帝利．三吠舍．四首陀．我國譯爲四種姓．釋迦屬第二級之剎帝利種姓．他的產地是迦比羅城．西藏印度交界有座大雪山．那城卽緊靠山麓．他便是城主淨飯王的太子．俗名悉達多．他出世不到一箇月便死了母親．靠姨母撫育長成．十九歲便出家學道．相傳未出家前．嘗游四城．碰着生老病死四種人．他發生無限感慨和非常煩惱．刻意對於人生問題求根本的解決．於是拋棄他的王位和一切世間娛樂．不管家人如何勸阻．毅然出家去。出家後到處求師訪道．曾請教過當時有名的兩位大師阿邏羅迦藍和鬱陀伽羅摩子．但討論的結果．不能令他滿足．於是跑到深林裏苦行六年．每日僅食很少很少的東西維繫著生命．到底無所得．最後他覺得路走得不對．卒拋棄這種無謂的苦行．很舒泰的觀察宇宙實相．到底被他發明這千古不磨的佛法．他確然自信已具「一切智．」能度一切苦厄．不願獨善其身便了．更起而普度衆生．於是巡行說法四十九年．從最初度憍陳如等五比丘起．到最後度百歲老媪須跋止．直

接受業弟子數千，受感化在家修行者不計其數。他周遊所及約及印度全境之三分一，歷遊及常住的為摩竭陀國之王舍城，吠舍離城，拘薩羅國之舍衛城等處。七八十歲時，在拘尸城外娑羅雙樹下作最後之說法遂入涅槃。

佛出世時婆羅門舊教之形勢　印度文化發源於四吠陀。Veda 四吠陀次第成立，其最大者蓋起自佛前二千年，次則優波尼煞曇（Upanisad）或譯為奧義書，亦起於佛前五六百年（奧義書即第四吠陀，前三吠陀偏重宗教儀式，此多言哲理。近人張本華曾極口讚歎，謂為人類最高智慧之產物。奧義書亦次第成立，最早之部分蓋起於佛前數百年，然佛時代及佛滅後似尚增補不少）這都是婆羅門種姓所創造的文化，直至現代，所謂婆羅門教或印度教者，仍是在這一條線上，衍變出來。即佛教也未嘗不憑藉他做基礎，雖然，當佛出生前後，實印度思想極混雜而革新機運將到之時。我們從佛典中斷片的資料比較考證，可以看出當時有吠陀派與反吠陀運動之兩大潮流。吠陀派中復可分為下列三條。

（一）婆羅門傳統思想。　他們有三句話『吠陀是天書，』『婆羅門種姓是人類中最尊貴的，』『祭禮是萬能的。』這種思想，本是一千多年傳襲下來，到佛生時當然還保持著他的惰力，但是這種頑固專制主義，終不能永束縛方新之人心。況且那時的婆羅門驕奢淫泆，恰如歐洲宗教革命前之羅馬舊教徒，其不能維持社會之信仰明矣。

(二)民間迷信對象之蛻變。 吠陀純屬多神教。祭典極繁重。到那時人民漸厭倦那嚴格的儀式，往往在諸神之中擇一神爲信仰中心。那時最時髦的神有三箇。一梵天。二毘紐拏天。三濕婆天。信仰對象漸有由多神趨於一神之勢。

(三)奧義書之哲學的研究。 奧義書雖爲四吠陀之一。但其中關於哲學理論方面的話極多。所謂「梵卽我我卽梵」之最高理想。以視前三吠陀。實際上已奪胎換骨。與佛教先後並起之數論 Saṃkhya 瑜伽 Yoga 兩派哲學。雖仍宗吠陀。精神實已大生變化。

吠陀派本身形勢既已如此。此外不滿於吠陀教義的人。當然是益趨極端了。還有一點應該注意。當佛生前一二百年間。印度始終以恆河上游俱盧地方爲文化中心。俱盧文化純然爲婆羅門所造成。到佛生時。東部南部新創立四箇王國。就中摩竭陀拘薩羅兩國尤强。(後二百年統一全印的阿育王卽摩竭陀王)這兩國都是最獎勵自由思想的國家。無論何派學者都加保護敬禮。所以「反吠陀派運動」都以這兩國京城——舍衛及王舍城爲大本營。自此印度文化中心也隨政治中心而轉移到東南了。自「反吠陀運動」發生以來。印度思想界極燦爛而亦極混雜。佛教卽此參加此運動中之一派。而最能應時勢以指導民衆者也。

當時思想界之革新及其混亂， 佛時代之印度思想界。恰如戰國時代之中國思想界。寫戰國思想界最有趣味之著作。莫如莊子天下篇。荀子非十二子篇。在佛典中求此類性質之作品。則長阿含裏頭的梵動經和沙門果經便是。據梵動經所說。當時外道有六十二見(六十二種見解)就這六十二家歸納起來。可分爲八大類。第一類。常見論。主張世界及自我皆常存。第二類。半常半無常論。主張一切現象都一部分常存一部分變滅。第

三類。有邊無邊論。專討論世界有限無限之問題。第四類。詭辯論。卽不死矯亂論。對於一切問題都不下決定的解答。專爲不可捉摸之說。故亦號捕鰻論。以上四類皆就現世立論。故謂之「本劫本見」分屬此四類者凡十八家。第五類。無因論。主張一切現象皆偶然發生。無因果關係。第六類。死後有想無想論。專討論死後意識是否存在及作何狀態等種種問題。第七類。斷見論。主張死後滅斷。第八類。現法涅槃論。主張現在爲最高理想境界。以上四類皆就未來立論。故謂之「末劫末見」分屬此四類者凡四十四家。觀此則當時思想界之龐雜。略可概見。

諸家之中當時最有名的六大師。其學說梗概略見於沙門果經。

第一富蘭那迦葉。他是論理的懷疑論者。以爲善惡沒有一定標準。不過因社會習慣而得名。社會所謂善惡未必便是眞善惡。故爲善爲惡不應有業報。

第二末伽梨拘舍羅。他主張極端的定命論。謂吾人之行爲及運命皆爲自然法則所支配。非人力所得如何。吾人欲求解脫。只有聽其自然。到你的宿命注定你該解脫的時候。自然會解脫。提倡一種恬淡無爲之教。和我們的老莊哲學頗相類。佛家叫他做「邪命外道」

第三阿夷多翅舍欽婆羅。他是極端的唯物論者。謂人生由「四大」——地水火風的物質合成。物質外更無生命。死後一切斷滅。故人生之目的。只求現在的享樂。一切嚴肅的倫理道德論皆當排斥。絕似我們的楊朱派哲學。佛家叫他做「順世外道」

第四浮陀迦旃延。他是極端的「常見」與順世外道之極端的「斷見」正相反對。他主張物心二元不

滅論．他說人生由七種要素——地水火風苦樂生命——合成．生死不過七要素之集散離合現象．七要素的本身並不因此而有生滅．例如人被刀殺死．依他說．不過那刀把一時集合的地水火風折散．於生命存亡無關．他用這種理論來鼓厲人不必怕死．

第五．散惹耶毘羅．梨子．　他是詭辯派．他是「不死矯亂論者．」他的持論如何我不甚了了．但知道佛的大弟子舍利弗目揵連兩人．當未從佛以前．是散惹耶門下大將．因此可想見他學說在哲學上總該有相當價值了．比方先秦諸子．當是惠施公孫龍一流．

第六．尼乾子若提子．　他是有名的「耆那」教開山之祖．在印度思想史上的所占地位．幾與釋迦牟尼同一重要．當時佛教徒和耆那教徒接觸最頻繁．佛經中記兩家辨論的話最多．他的教理是標立生命非生命的二元爲基礎．用種種嚴整的範疇來說明．他實踐方面他主張極端的苦行．很像中國的墨家哲學「以自苦爲極．」

以上六大師．其名屢見佛典中．都是當時最有名的哲人．與釋迦牟尼同爲對於吠陀舊教之革命者．同在摩竭、提拘薩羅等新興國召集徒侶宣傳教義．同受那些國王們的敬禮．內中最盛行的爲佛教與耆那教．恰如儒墨兩家在戰國時稱爲「顯學」．次則邪命外道．恰似老莊派的地位．更次則順世外道．恰如楊朱．其餘三家似不甚振．

既了解當時思想界形勢之大概．從此可以講到佛教之特色及其價值了．

以中庸實踐爲教的佛教　若以各派外道比先秦百家言，則釋迦恰是那時印度的孔子，他在羣言殽亂之中，折衷長短，以中庸爲教，就修養方法論，一面有順世派之極端快樂主義，一面有耆那派之極端苦行主義，釋迦兩皆不取，以「不苦不樂」爲精神修養之鵠，就靈魂問題論，一面有極端常住論者，一面有極端斷滅論者，釋迦兩皆不取，指出「因緣和合」之流動生命觀，就因果問題論，一面有極端的宿命論，一面有極端的無因論，釋迦兩皆不取，以「自業自得」明道德的責任，諸如此類，對於一切問題皆然，故佛家常自稱爲中道教（註一）和孔子所說『執其兩端用其中於民』同一精神。

一般人多以佛教爲談玄家，在後此各派佛學誠有此傾向，原始佛教卻不然，釋迦是一位最注重實踐的人，當時哲學界最時髦的問題如「世界有始無始」「有邊無邊」「身體與生命是一是二」「如未死或不死，」……等等，有人拿這些問題問佛或佛弟子，大抵皆答以「無記」（無記是佛教術語，中性的意思，或不下斷定的意思）爲什麼無記呢，佛以爲不必研究，研究徒擔閣實踐工夫，於人生無益，中阿含卷六十有箭喻經一篇，說得最痛快，當時有位鬘童子拿這些問題問佛，佛答道：『譬如有人身中毒箭，命在呼吸，做醫生的當然該火急把箭拔出敷上藥來救他，倘使那醫生說：『且慢拔箭，我先要研究病人姓甚名誰，身材面色長短粗細黑白，剎帝利種抑吠舍種首陀種。且慢拔箭，我要先研究這弓是桑做的抑或柘做的，槻做的角做的，弓絃是牛筋還是鹿筋還是絲，且慢拔箭，我要先研究箭杆是什麼毛，箭鏃是什麼金屬，且慢拔箭，我要先研究造箭的人

姓甚名誰。「那箭來自何處」。如此不等到你研究清楚。『那病人早已死了。』這段譬喻眞算得千古妙文快文。因此可見釋迦說法並不是談空說有關著頭他是一位最忠實的臨牀醫生。專講究對證下藥。凡一切玄妙理論。『非梵行本。不趣智。不趣覺。不趣涅槃者。一向不說。』（節譯𠸄喻經原文）就這一點論。和孔子說的『未能事人焉能事鬼。未知生焉知死。』正同一態度。

理論與實際之調合　然則釋迦絕對的排斥理論嗎。不不。當時正是奧義書研究極盛的時候。諸家學說。都以哲學的思辯爲後盾。釋迦若僅如基督之宣傳直覺的福音。或僅如孔子之提示極簡要的實踐倫理。決不足以光大其學。況釋迦之爲教。與一般所謂宗教不同。一般宗教。大率建設於迷信的基礎之上。佛教不然。要「解信。」「要悟信。」（因解得信因悟得信）釋迦唯一目的在替衆生治病。但決不是靠神符聖水來治。決不是靠湯頭歌訣來治。他是以實際的醫學爲基礎。生理解剖。病理……等等。一切都經過科學的嚴密考察。分析。批評。然後確定治病方針。不惟如此。他要把這種學識傳給病人。令他們會病前豫防。病中對治。病後療養。把自己本身力量培養發展用來剷除自己病根。就這一點論。釋迦很有點像康德。一面提倡實踐哲學。一面提倡批判哲學。所以也可以名佛教爲「哲學的宗教。」

假使我們認佛教是一派哲學。那麼這派哲學所研究的對象是甚麼呢。佛未嘗不說宇宙。但以爲不能離人生而考察宇宙。換句話說。佛教的宇宙論。完全以人生問題爲中心。所以佛的徽號亦名「世間解。」 Lohavidu 再詳細點說。佛教並不是先假定一種由梵天或上帝所命令的形而上的原理拿來作推論基本。他是承認宇宙間一切事實。從事實裏面用分析綜合工夫觀察其本來之相。——即人生成立活動的眞相。然後根據這眞

相，以求得人生目的之所歸向，所以佛教哲學的出發點，非玄學的而科學的，非演繹的而歸納的，他所研究的問題，與其說是注重本體，毋寧說是注重現象，與其說是注重存在，毋寧說是注重生滅過程，他所以和婆羅門舊教及一切外道不同者在此。

佛經最喜歡用「如實」兩箇字，又說「如實知見」「諸法實相」等等，「如實」者，即「恰如其實際」之謂，對於一切現象用極忠實的客觀考察法以求得其真相，不容以自己所願望所憎嫌者而加減於其間，為什麼呢，佛以為用「情執」來支配認識，便是致「迷」之根本，佛嘗述自己之經歷，說他未成道以前在深林中脩行，對於夜裏的黑暗而生恐怖，他用當時外道通行「視夜如晝視晝如夜」的方法來對付他，雖然能暫時將恐怖擺脫，但他以為這種誣蔑事實的方法斷斷不可用，必須在『晝即晝夜即夜』的真實觀念之下，而能擺脫黑暗的恐怖，纔算是真無恐怖，（見巴利文中阿含經卷四，漢譯本漏卻此條，今據木村泰賢原始佛教思想論所譯引）所以宗教上的興奮劑或麻醉劑，虛搆沒對證的話令信徒因自欺而得安慰，佛所最不取也，佛教徹頭徹尾在令人得「正解」得「般若」（譯言智慧）以超度自己，正解般若最要的條件便是「如實，」凡非「如實知見」則佛家謂之邪知邪見，質而言之，佛教是建設在極嚴密極忠實的認識論之上，用巧妙的分析法解剖宇宙及人生成立之要素及其活動方式更進而評判其價值，因以求得最大之自由解放而達人生最高之目的者也。

從認識論出發的因緣觀　宇宙何以能成立，人生何以能存在，佛的答案極簡單——只有一箇字——「因緣，」因緣這個字怎麼解呢，佛典中的解釋，不下幾百萬言，今不必繁徵博引，試用現代通行的話解之，大約「

關係」這個字和原意相去不遠。佛自己解釋「因緣」最愛用的幾句話是『有此則有彼。此生則彼生。無此則無彼。此滅則彼滅。』（這幾句話四阿含裏頭不下百數十見、今不必注出處。）這幾句話又怎麼解呢。他是表示宇宙一切現象都沒有絕對的存在。都是以相對的依存關係而存在。依存關係有兩種。一同時的。二異時的。異時的依存關係。卽所謂『此生則彼生。此滅則彼滅』此爲因而彼爲果。同時的依存關係。卽所謂『有此則有彼。無此則無彼。』此爲主而彼爲從。但是從某一觀點看。固可以說此因彼果此主彼從。換一個觀點看。則果又爲他現象之因因又爲他現象之果。主從關係亦然。所以不惟沒有絕對的存在。而且沒有絕對的因果主從。一切都是相對的。由此言之。所謂宇宙者。從時間的來看。有無數之異時因果關係。從空間的來看有無數之同時主從關係。像一張大網。重重牽引。繼續不斷。互相依賴而存在佛教所謂『因緣所生法』就是如此。

再詳細點講。佛所謂「同時依存關係」者。最主要之點是「主觀的能認識之識體」。與客觀的所認識之對象相交涉相對待而成世界。佛經裏屢說的『識緣名色。名色緣識。』這兩句便是因緣論的根據。今引雜阿含經卷十二的一段如下。

『佛說。譬如有兩根束蘆（束蘆係印度一種植物中國像沒有）互相依倚纔能植立。朋友們。緣名色而有識。緣識而有名色。此生則彼生。此滅則彼滅。正復如此。朋友們。兩根束蘆拿去這根。那根便豎不起來。拿去那根。這根也豎不起來。名色滅則識滅。識滅則名色滅。正復如此。』

我們想了解這段話。不能不先把「名色」兩箇字解釋一下。佛說一切衆生之存在。都是由「五蘊」的因緣和合。五蘊者。一色。二受。三想。四行。五識。色蘊謂之「色」受想行識四蘊謂之「名」色者指宇宙間一切物質

及人身上眼耳鼻舌身諸器官，名者指心理活動的狀態，簡單說色是指物質的和生理的現象，名是指心理的現象。這兩項把人生活動之全部，都包含盡了，實爲認識之總對象，佛家給他一箇總名叫做「名色」。我們何以能認識這些名色呢，那種本能就叫做「識。」主觀的要素——識，與客觀的要素——名色，相對待相接觸，名之曰「因緣。」但最當注意者，主觀客觀兩要素，並非有現成的兩件東西如兩箇球呆呆相碰，依佛所說，主觀即構成客觀之一條件，客觀亦即構成主觀之一條件，離主觀則客觀不能存在，離客觀則主觀不能存在，故曰『識緣名色，名色緣識，此生則彼生，此滅則彼滅。』宇宙萬有，皆藉此種認識論的結合而得有存在之相，以供我們研究。佛所謂『因緣所生法』者如此，所以極端的唯物論家說萬有不過物質集散現象，與極端的觀念論家說萬有不過人心幻影構成，由佛看來，都非「如實」之相。

所謂「異時依存關係」者，即佛成道前七日在菩提樹下所發明之「十二因緣觀」——所謂『無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。』人生一期到老死而終結，老死總是人世最悲哀的事，故印度所有宗教和哲學，都以脫離老死爲目的——佛教是否亦以此爲目的，另一問題，但佛以爲若想脫離老死，不可不先知老死之來源，於是即以此爲觀察之出發點，『爲什麼有老死，有「生」故有老死，爲什麼有生，有「有」故有生，……乃至爲什麼有識，有「行」故有識，爲什麼有行，有「無明」故有行。』如是像剝蕉一般，層層剝進去，剝到盡頭，以「無明」爲最初的動因，從無明到老死這十二件，都是以因果連鎖的關係，組織成人生之一期，其中最主要之樞紐，則尤在「識」與「名色」，今列舉十二件之梵文及其略釋並示其相緣之關係如下。

(1)無明（　）無意識的本能活動

(2)行←（　）意志之活動

(3)識←（　）能認識之主觀要素

(4)名→色←（　）所認識之客觀要素　義已詳前

(5)六入←（　）感覺的認識機關——眼耳鼻舌身意

(6)觸←（　）感覺

(7)受←（　）愛憎的感情

(8)愛←（　）欲望

(9)取←（　）執著

(10)有←（　）世界及各個體之物理的存在

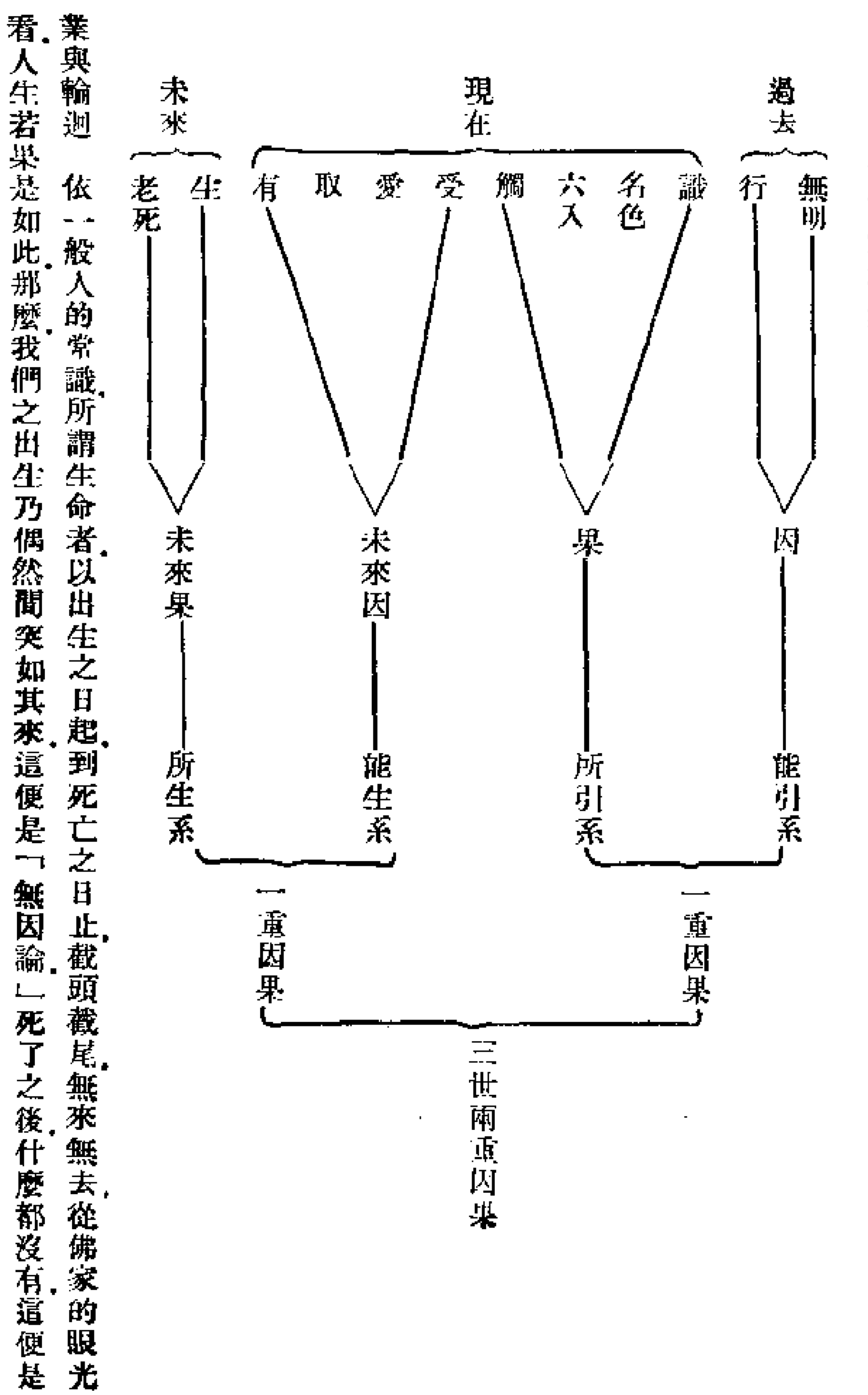
(11)生←（　）各個體之生存

(12)老死←（　）各個體之老死

佛在菩提樹下作如是思惟。(1)老死及與老死連帶而起的憂悲苦惱。是人類所不能免的。這些都緣何而來。當然因為有這(2)生命。生命從那裏來呢。這問題便是「緣起觀」（即因緣觀）的出發點。人之所以生。條件很多。依佛說。最主要的條件是「有」。佛家對於有的解釋。所謂「三界有」指器世界及有情世界。（器世界指地球乃至恆星系。有情世界指人類及其他生物）必須有此世界。然後生命有所寄託。故列為第三件「有」

從那裏來呢，佛說『有緣取』取者執著之意，佛以爲苟無執著，則三界不過物理的存在，和我們不生關係，（例如戲場只管熱鬧，我不打算看戲，那戲場便不是我的世界）執著從那裏來呢，佛以爲由於有愛——即欲望，欲望即生命活動之發源也，欲望從那裏來呢，由於領受外界現象而發生愛憎的情感，故『愛緣受』怎麼能領受而生情感呢，由於與外界接觸而有感覺，故『受緣觸』必有感覺機關纔能感覺，故『觸緣六入』感覺機關以何爲依存呢，由於五蘊和合，故『六入緣名色』名色便是生命組織體之全部，『名』指受想行識四蘊，包含一切心理狀態，前文已經說過，『識』本是四蘊之一，屬於名之一部分，但佛從認識論的立場特提出「識」爲能認識之主體要素，其關係略如一家族中有主人，主人本家族之一員，但以主人治家，主人與家便立於對待的地位，佛之別「識」於「名色」意蓋在此，如此『識緣名色名色緣識』如前表所示「名色⇄識」之關係，是爲因緣論最主要的關鍵，再往上追求我們的識——即認識活動從何而來，由於有意志，佛謂之「行」「行」又從那裏來呢，佛以爲是由於無意識的本能活動，叫做「無明」

以上十二因緣，爲佛教一切原理所從出，若詳細解釋，則七千卷大藏經皆其註腳，我現在所說，不過粗舉其意而已，要之，佛以爲一個人的生命，並非由天所賦予，亦非無因而突然發生，都是由自己的意志力創造出來，現在的生命，乃由過去的「無明」與「行」所構成，當生命存在期間「識」「名色」「六入」「觸」「受」「愛」「取」「有」剎那剎那展轉相緣，增長「無明」的業力，又造出未來的生命，於是乎繼續有「生」有「老死」後此說一切有部詳細解釋，謂之「三世兩重因果」這些道理，要懂得「業」與「輪迴」的意義之後，方能明了，今將三世兩重因果說圖示如下，



業與輪迴　依一般人的常識，所謂生命者，以出生之日起，到死亡之日止，截頭截尾，無來無去，從佛家的眼光看，人生若果是如此，那麼我們之出生，乃偶然間突如其來，這便是「無因論」，死了之後，什麼都沒有，這便是

「斷滅論」佛以為兩種論都不合理，於是用他的智慧觀察，發明「業力輪迴」之一大原則。

「業」梵名「Karma」音譯為「羯磨」用現在的話來解釋，大約是各人憑自己的意志力不斷的活動，活動的反應的結果，造成自己的性格，這性格又成為將來活動的根柢，支配自己的運命，從支配運命那一點說，名曰業果或業報。業是永遠不滅的，除非「業盡」——意志活動停止，活動若轉一箇方向，業便也轉箇方向而存在。業果業報決非以一期的生命之死亡而終了，死亡不過這「色身」——物質所構成的身體循物理的法則由聚而散，生命並不是純物質的，所以各人所造業，並不因物質的身體之死亡而消滅，死亡之後，業的力會自己毆引自己換一箇別的方向別的形式，又形成一箇新生命，這種轉換狀態名曰「輪迴」，懂得輪迴的道理，便可以證明「業力不滅」的原則。

業的形相究竟怎麼樣呢，諸君聽見過那些收藏宜興茶壺的人的話嗎，茶壺越舊越好，舊茶壺而向來所泡都是好茶則更好，為什麼呢，每多泡一次茶，那壺的內容便生一次變化，茶吃完了，茶葉倒去了，洗得乾乾淨淨，表面上看來什麼也沒有，然而茶的「精」漬在壺內，第二次再泡新茶，前次漬下的茶精便起一番作用，能令茶味更好，如此泡過二次三次乃至幾百幾千次，每次漬一點，每次漬一點，久而久之，便不放茶葉，拿開水沖進去，不到一會，居然有色有味，可以當茶喝，吃鴉片煙的人亦然，他們最講究用舊槍舊斗，非此不過癮，因為舊槍舊斗漬有無窮的煙精，這種茶精煙精，用佛家話便可以說是茶業煙業，我這箇比喻雖然不十分確切——拿無生命的茶煙比有生命的人當然不能確切——但循此著想，對於業的形相也可彷彿一二了，我們所有一切身心活動都是一剎那一剎那的飛奔過去，隨起隨滅，毫不停留，但是每活動一次，他的魂影便永遠留在宇宙

間不能磨滅。除非所得果報已經和他對沖抵銷。這便是業力不滅的公例。一種活動能惹起別種活動而且能令別種活動生影響起變化。這便是業業相引的公例。每一次活動所留下的魂影。便形成自己性格之一部分。支配自己將來的命運。這便是自業自得的公例。

業又有「自分別業」「同分共業」之兩種。茶壺是死的。呆的。各歸各的。這個壺漬下的茶精。不能通到那個壺。人類不然。活的。整個的。相通的。一個人的活動。勢必影響到別人。而且跑得像電子一般快。立刻波盪到他所屬的社會及人類全體。活動留下來的魂影。本人漬得最深。大部分遺傳到他的今生他生或他的子孫。是之謂「自分別業」。還有一部分。像細霧一般。霏灑在他所屬的社會乃至全宇宙。也是永不磨滅。是之謂「同分共業」。例如我們說「清華學風」。說「中國國民性」。這兩句話怎麼解呢。你想叫清華學校拿出他的學風給你看。那是拿不出看不見的。然而「清華學風」這樣東西是確實有的。問他從那裏來呢。當然不是上帝賦予的。當然不是無因而生的。全是自清華成立以來。前後全部師生各個人一切身心活動所留下的魂影。霏灑在清華學校這個有機體上頭。形成他一種特別性格。例如我今晚在堂上講兩點鐘書。便也替清華造了一部分的業。諸君剛才在運動場打了半點鐘的球。便也替清華造了一部分的業。所有種種活動。都能引起清華裏頭自己或別人同時或將來的別種活動。且能規定其活動方向之幾分。這些活動魂影。一點一點積起來——像宜興壺裏茶精一般。便成了所謂清華學風者。中國國民性亦然。所謂同分共業。其意義大概如此。

以上所說。業的意義大概可以明瞭了。以下請說「輪迴」的意義。

輪迴梵文 Samsara。直譯之則流轉之義。佛所說輪迴。並非如現在和尚們或婦人女子們所揣想。各人有一個

靈魂，死後「靈魂出殼」跑到別個地方去變人變豬變狗，像砲彈子從砲膛打出去打到別處。這種話是外道的「神我說」與佛說最不能相容。關於這一點在下文講「無常無我」那一節再詳說。現在先說佛的輪迴說之大概。

依佛的意思，人生時時刻刻都在輪迴中。不過有急性，有慢性，慢性的叫做「生滅」或叫做「變異」，急性的叫做「輪迴」。（輪迴不過各種變異形式中之一種）你看，我們肉體天天變化，我身上的骨肉血，不到一個禮拜已經變成了街上的糞泥塵，何止生理上如此，心理上的活動還不是時時刻刻變遷，現在站在講堂上的梁啓超和五十年前抱在他母親懷裏的梁啓超到底是一個人還是兩個人，也很可以發生疑問。這種循環生滅之相，我們便叫他做輪迴也可以，不過變異得甚微而且甚慢，我們不覺得不驚異，這種循環生滅，常人以為到死時便全部停息，依佛的觀察則不然，只要業力存在，生滅依然相續，不過經一個時期畫一個段落，到那時忽然現一種突變的狀態，這種突變狀態給他一個特別名詞叫做輪迴。有位黎士德威夫人 Mrs. Rhys Davids 做一個圖形容得甚好。

$A—A'—A''—A'''—A^n \cdots\cdots a^nB—B'—B''—B'''—B^n \cdots\cdots b^n($——$\cdots\cdots$

譬如A是假定的一個人本來的性格，他時時刻刻活動不休，活動的反應（即業）漸漸添上別的新成分，變為A'，次第往前活動去，從前的業依然保留，隨時又添上新的變為A'' A'''，到最後把這一個時期的經驗都積集起來變為A^n，便是這一期生命所造業的總和。這個人的肉身受物理原則的支配，到某時期當然會死去，但A^n的業依然不滅，得個機會，他便變而為B。其實B是由A^n突變而成，表示他突變的關係，可以寫為「a^nB」。以

後「bn C」「cn D」「dn E」遞續嬗變下去。都是如此。從表面看。A B C D截然不同形。實則B的原動力由A來。A' A'' A'''的種種業。都包含在B之中。A為B因。B為A果。所謂三世兩重之因果。便是如此。這樣看來。輪迴恰像蠶變蛹。蛹變蛾。表面上分明三件東西。骨子裏原是一蟲所變。說蠶即蛾也不對。說蠶非蛾也不對。說蛾即蠶也可以。說蛾非蠶也可以。

還有一個譬喻。一棵樹經一期的活動。發芽。長葉。開花。結子。子中所藏的核。便將這樹所有特性全部收集在裏頭。表面上看。核裏一無所有。葉也沒有。花也沒有。但他蘊藏著那能引起開花發葉的「業力」。所以碰著機緣（例如種植）便會創造出一棵新樹。新樹與舊樹也類似一種輪迴了。假定這核係桃核。栽出來的新樹當然也是桃。不會變做李。但是倘使換一塊地土去栽。另用一種新肥料培養他。將來所結桃果。便會別是個味兒。假使把平果樹給他接上。那麽又必帶有平果味。將來把這個新核再栽出新樹。又必結出帶平果味的桃子。這個譬喻。可以說明佛家所謂「種子現行相熏相引相生」的道理。桃核即「種子」。即十二因緣第一支之「無明」。核是前身桃樹的結晶。把舊桃的特性（即業）全部收集在裏頭。故亦稱業種。無核則新桃不會發生。所以說『一切衆生皆由業轉』。核的本身蘊藏有開枝發葉的原動力。便是第二支的「行」。假使那核煮過或泡過。種子焦了爛了。失卻原動力。便不會生長。原動力是種子能發生的條件。所以說『無明緣行』。無明是種子。行是種子固有之屬性。所以兩項可以統名為種子。這兩項都是從過去世遺傳下來。新桃樹未出現以前。核的本身自有這種作用。這便是能生的因。那核栽在地下。本身的原動力將他所含特性發動起來和外界環境相感應。於是發芽長葉開花結子乃至葉落根枯到這樹的一期生活修了。都謂之「現行」。識名色六入觸受

愛取有都是現行的變化，種子靠現行的重習力纔能逐漸開發，否則核只是核，不會發芽，芽只是芽，不會長葉開花等等，現行也靠種子的熏習力纔會跟著自己特性那條線上開發上去，桃核開發出的是桃不是杏，杏核開發出的是杏不是梨，這便是種子現行相熏相引，一期生活的現行中，內力受外界刺激起種種反應，原種子也跟著變化，漸漸形成這一期的新特性，例如桃樹接上平果，便成了含有平果成分的特種桃，此外因氣候土質肥料人工等等之特殊，所資以形成其特性者不知凡幾，這種特性總合起來——即「業」之總和，全部分又蘊藏在新結的核裏頭，為下一次別棵桃樹的新種子，十二支的最末兩支——「生」「老死」即他所生的未來之果，這便是前節說的「三世兩重因果法則」拿現在的話講講，種子可以勉強說是遺傳，現行可以勉強說是環境，（但佛家所謂種子現行比生物學家所謂遺傳環境函義更廣）稟受過去的遺傳，適應於現在環境為不斷的活動，活動的反應，形成新個性，又遺傳下去，業與輪迴的根本理法大概如此，（注意，拿樹來比人，總是不對，因為樹是沒有意識的，所以「識緣名色名色緣識」的道理，拿樹譬喻不出來，人類活動以「識」為中樞，識之活動範圍極廣大，事項極複雜，種子受熏習而起的變化，亦與之相應，當然不是一棵樹一期生活之變遷所能比了，）

我們若相信佛說，那麼，我們的生命，全由自己過去的業力創造出來，也不是無因而生，也不是由天所命，在這生命存在的幾十年間，又不歇的被這業力所引，順應著環境，去增長舊業，加添新業，一切業都能支配未來的生命，近之則一秒一分鐘後，一日後，一年後，幾十年後的未來，遠之則他生永劫的未來，循自業自得的公例，絲毫不能假借，尤有當注意者兩點，（一）佛說的業果報應是不准抵銷的，並非如袁了凡功過格所說做了一百

件過再做一百件功便可以沖抵。例如今日做過一件殺人的惡業。將來一定受償命的惡報。沒有法子能躲免。明天重新做一件救人的善業。等前頭的惡報受完了。善報自然會輪到頭。譬如打電報。北京局裏打出一個a字。上海局裏立刻現出一個a字。再打b字。那邊自然又現出b字。卻不能說後來有箇b便把從前的a取銷。又如電影片。照過一個醜女。到映演時醜女定要現出來。並不因爲後來再照一個美人。便能把醜形蓋過。(二)佛說的業果報應。不是算總帳的。並非如基督教所說到世界末日耶穌復生時所有死去的人都從墳墓裏爬出來受審判或登天堂或下地獄。因爲佛的生命觀是流動的不是固定的。所以除卻把帳簿一筆勾銷時。時時刻刻都是結的流水帳。因能生果。果復生因。橫看則因果重重。豎看則因果相續。絕不會有停頓著等結總帳的時候。關於這一點。在下文「無常無我」那一節再予說明。

以上所說。業與輪迴之意義大概可以明白了。依我所見。從哲學方面看。此說最爲近於科學的。最爲合理的。因爲我們可以借許多生物學上心理學上的法則來烘托證明。從宗教或教育方面看。此說對於行爲責任扣得最緊。而鼓舞人向上心又最有力。不能不說是最上法門。

無常與無我　佛教三法印『(一)諸行無常。(二)諸法無我。(三)涅槃寂靜。』什麼是無常。佛說『凡世間一切變異法。破壞法。皆無常。』世界所有一切現象都是變異的破壞的。顯而易見。地球乃至恆星系。天天在流轉變遷中。再經若干千萬年。終須有一天毀滅。人生更不消說了。『君不見黃河之水天上來。奔流到海不復回。君不見高堂明鏡悲白髮。朝如青絲暮如雪。』何止生理上如此。從心理上看。後念甫生。前念已滅。所謂『剎那剎那念念之間不得停住。』所以後來唯識家下一個妙喻說『恆轉如瀑流。』拿現在事物作譬。最確切的莫如

電影。人之一生。只是活動和活動的關係銜接而成。活動是沒有前後絕對同樣的。也沒有一刻休息。也沒有一件停留。甲活動立刻引起乙活動。乙活動正現時甲活動已跑得無影無踪了。白布上活動一旦停息這一幕電影便算完。生理心理上活動一旦停息這一期生命便算結束。活動卽生命。除卻活動別無生命。「逝者如斯夫。不舍晝夜。」人生的「如實相。」確是如此。

與無常論連帶而起的便是無我論。尋常人認七尺之軀爲我。印度諸外道多說有「神我。」佛則以爲一切有情之生命皆由五蘊合成。五蘊復分爲二。一物質方面。卽色蘊。亦名爲「色。」二精神方面。卽受想行識四蘊。統名爲「名。」生命不過物質精神兩要素在一期間內因緣和合。俗人因呼之爲「我。」今試問我在那裏。若從物質要素中求我。到底眼是我呀。還是耳是我鼻是我舌是我身是我。若說都是我。豈不成了無數的我。若說分開不是我合起來才成個我。既已不是我。合起來怎麼合成個我。況且構成眼耳鼻舌身的物質排泄變遷。刻刻不同。若說這些是我。則今日之我還是昨日之我嗎。若從精神要素中求我。到底受是我呀。還是想是我行是我識是我。析或合起來才成我。答案之不可通。正與前同。況且心理活動刻刻變遷。也和物質一樣。此類之說。所謂「卽蘊我」說。（求我於五蘊中）其幼稚不合理。無待多駁。還有「離蘊我」說。（求我於五蘊外）例如道敎所說有個元神可以從口裏或顖門裏跑出跑進。又或尸解後成了神仙來往洞天福地。又如基督教說的靈魂永生。當時印度外道所謂神我。亦卽屬此類。此類神我論。在事實上既絕對沒有見證。用科學方法去認識推論又絕對不可能。佛認爲是自欺欺人之談。不得不嚴行駁斥。（欲知佛家對於有我論之詳細辨駁。可讀成唯識論述記卷一卷二）想明白佛教無我論的眞諦。最好還是拿電影作譬。電影裏一個人的動作。用無數照片

湊成。拆開一張一張的片。只有極微的差異。完全是呆板一塊紙。因為電力轉得快。前片後片斷接不停的動。那動相映到看客的眼簾。便儼然成了整個人整個馬的動作。「恆轉如瀑流」的人生活動。背後儼然像有個人格存在。就是這種道理。換句話說。一般人所指為人格為自我者。不過我們錯覺所構成。並沒有本體。佛家名之為補特伽羅 Pudgala 譯言「假我」。不是真我。要而言之。佛以為在這種變壞無常的世間法中。絕對不能發見出有真我。既已無我。當然更沒有我的所有物。所以佛教極重要一句格言曰『無我無所。』

無常。無我。佛用他的如實知見觀察人生實相。灼然見為如此。然則這樣的人生。他的價值怎麼樣呢。佛毅然下一個斷語說是『一切苦。』在無常的人生底下。一切都不得安定。男女兩性打得滾熱。忽然給你一個死別生離。功名富貴震耀一時。轉眼變成一堆黃土。好像小孩子吹胰子泡。吹得大大的五色透明可愛。結果總是一個破滅完事。你說苦惱不苦惱。在無我的人生底下。一切自己作不得主。全隨著業力驅引。雖說是用自己意志開拓自己命運。然自己意志。先已自為過去業力所支配。業業相引。現前的行動又替將來作繭自縛。塵塵劫劫。在磨盤裏旋轉不能自拔。你說苦惱不苦惱。所以佛對於人生事實的判斷。說『諸行無常。諸法無我。』對於人生價值的判斷。說『一切苦。』

解脫與涅槃　這樣說來。佛教豈不是純粹的厭世主義嗎。不。不。不。佛若厭世。何必創這個教。且天下也從沒有以厭世為教而可以成一個教團得大多數人之信仰且努力傳播者。佛教當然不是消極的。詛咒人生。他是對於一般人的生活不滿足。自己別有一個最高理想的生活。積極的闖上前去。

最高理想生活是什麼。曰涅槃。怎麼才能得到涅槃。曰解脫。

解脫梵名木叉Moksa譯言離縛得自在，用現在話解釋，則解放而得自由，詳細點說，即脫離因奴束縛的生活，恢復自由自主的地位，再詳細點說，這些束縛，並非別人加之於我，原來都是自己找來的，解脫不外自己解放自己，因為束縛非自外來，故解脫有可能性，亦正惟因束縛是自己找的，故解脫大不易，非十分努力從事修養不可。

佛教修養方法，因衆生根器各各不同，隨緣對治，所謂「八萬四千法門」，如三學——戒定慧，四聖諦——苦集滅道，八正道——正見正思惟正語正業正命正精進正念正定等等，今不必具述，要其指歸，不外求得兩種解脫，一曰慧解脫，即從智識方面得解放，二曰心解脫，即從情意方面得解放，我們為講解便利起見，可以分智情意三項為簡單的說明，

(一)智慧的修養， 佛教是理智的宗教，在科學上有他的立場，但卻不能認他是主知主義派哲學，他並非如希臘哲學家因對於宇宙之驚奇而鼓動起研究熱心「為思辯而思辯」的議論，佛所常呵斥也，佛所謂智慧者，謂對於一切「世相」能為正當之價值判斷，根據這種判斷更進求向上的理想，心經說「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄，……乃至無罣礙無有恐怖」般若譯言智慧，一面觀察世相，深通因緣和合無常無我之理，不受世俗雜念之所纏繞，一面確認理想界有高純妙樂之一境，向上尋求，佛家所用各種「觀」全是從這方面著力，

(二)意志的修養， 意志修養有消極積極兩方面，消極方面，主要在破除我執，制御意志，換句話說，要立下決心，自己不肯做自己奴隸，佛以為衆生無明業種，皆由對於我的執著而生，因為誤認五蘊和合之幻體為我，既認

有我，便有「我所，」事事以這箇假我爲本位，一切活動都成了假我的奴隸，下等的替肉體假我當奴隸，例如爲奉養舌頭而刻意求美食，爲奉養眼珠而刻意求美色之類，高等的替精神假我當奴隸，例如受一種先入爲主的思想或見解所束縛而不能自拔之類，佛以爲此等皆是由我執發生的頑迷意志，我們向來一切活動，都爲他所左右，我們至少要自己當得起自己的家，如何能令這種盲目意志專橫，非以全力克服他不可，後來禪家最愛說『大死一番』這句話，就是要把假我觀念完全征伏絕其根株的意思。

但佛家所謂制御意志者，並非制止身心活動使形如槁木心如死灰之謂，孟子說『人有不爲也，然後可以有爲，』一方面爲意志之裁抑，一方面正所以求意志之昂進，阿難說『以欲制欲，』（雜阿含三十五）佛常說「法欲，」又說「欲三昧，」凡夫被目前小欲束縛住，失卻自由，佛則有一絕對無限的大欲在前，懸以爲目標，教人努力往前驀進，所以「勇猛，」「精進，」「不退轉，」一類話佛常不離口，可見佛對於意志，不僅消極的制御而已，其所注重者，實在積極的磨鍊激厲之一途。

(三)感情的修養。 感情方面，佛專教人以同情心之擴大，所謂『萬法以慈悲爲本，』慈謂與人同喜，悲謂與人同憂，佛以破除假我故，實現物我同體的境界，對於一切衆生，恰如慈母對於愛子，熱戀者對於其戀人，所有苦樂，悉同身受，佛以爲這種純潔的愛他心必須盡量發揮，纔算得佛的眞信徒。

以上所說，算是佛教修養的大綱領，因講演時間太短，只能極簡略的說說能了，爲什麼要修養呢，爲想實現我們的最高理想境界，這個境界，佛家名曰涅槃，

涅槃到底是什麼樣境界呢，佛每說到涅槃，總說是在現法中自證自知自實現，我們既未自證自現，當然一個

字也說不上來，依訓詁家所解釋，大概是絕對清涼無熱惱，絕對安定無破壞，絕對平等無差別，絕對自由無繫縛的一種境界，實相畢竟如何，我便不敢插嘴了，但我們所能知道者，安住涅槃，不必定要拋離塵俗，佛在菩提樹下已經得著涅槃，然而還說四十九年的法，不厭不倦，這便是涅槃與世法不相妨的絕大憑據。



附錄

說無我

佛說法五十年，其法語以我國文字書寫解釋今存大藏中者垂八千卷，一言以蔽之曰「無我」。

佛何故說無我耶，無我之義何以可尊耶，「我」之毒害，在「我愛」「我慢」，而其所由成立則在「我見」。何謂我愛，成唯識論卷四云，「我愛者，謂我貪於所執我，深生耽著。」我愛與兼愛不相容，對於我而有所偏愛，則必對於非我「他」，而有所不愛，如是則一切世界不成安立。我身我妻子我家族我財產我鄉土我團體我階級我國家，如是種種，認爲是即我或我所有，從而私之，其他身他家族乃至他階級他國家，以非我故，對之而生貪懼嫉妒怨毒欺詐賊害鬪爭，以是之故，一切世界不成安立。何謂我慢，成唯識論云，『我慢者，謂倨傲，恃所執我令心高舉。』萬事以我爲中心，以主我的精神行之，謂環乎我者皆宜受我支配供我芻狗，其淺狹者，如箇人的我慢，階級的我慢，族姓的我慢，國家的我慢，且不必道，其尤普遍而深廣者，則人類的我慢，謂我爲天帝之胤，爲萬物之靈，天地爲我而運行，日月爲我而明照，含生萬類爲我而孳育，以五官所經驗，謂足窮事物之情狀，以意境所幻搆，謂足明宇宙之體用，故見自封，習非成是，湮覆眞理，增長迷情，我愛我慢，其毒天下如此，至其爲箇人苦惱之根源，更不必論矣，而其所由起，則徒以有我之見存，故謂之「我見」。不破此我見，則我愛與我慢，決末由滌除，此佛所以以無我爲教義之中堅也。

所謂「無我」者，非本有我而強指爲無也，若爾者，則是爲戲論爲妄語，佛所斷不肯出，大智度論三十六云，『

佛說。諸法性常自空。非以「空三昧」令法空。佛之無我說。其所自證境界何若。非吾所敢妄談。至其所施設以教吾人者。則實脫離純主觀的獨斷論。專用科學的分析法。說明「我」之決不存在。質言之。則謂吾人所認爲我者。不過心理過程上一種幻影。求其實體。了不可得。更質言之。則此「無我」之斷案。實建設於極隱實極緻密的認識論之上。其義云何。即有名之「五蘊皆空說」是已。今當先釋五蘊之名。次乃述其與「我見」之關係。

蘊。Khandha 舊譯陰。亦譯聚。亦譯衆。大乘廣五蘊論云。

問。蘊爲何義。答。積聚是蘊義。謂世間相續品類趣處差別。色等總略攝故。如世尊說。所有色。若過去。若未來。若現在。若內若外。若粗若細。若勝若劣。若近若遠。如是總攝爲一「色蘊」

(今譯)問。什麼叫做蘊。答。蘊是積聚的意思。將時間的相續不斷之種種差別現象。分出類來。每類作爲一聚。這便是蘊。例如世尊告某比丘說。所有一切物質。(色)現在的。過去的。未來的。內的。外的。粗的。細的。勝的。劣的。遠的。近的。總括起來。成爲一箇「色蘊」

蘊訓積聚。故凡有積聚義者。皆得名蘊。(例如篇名亦謂之蘊發智論大毘婆沙皆分八蘊即八篇也舊譯取梵音名八犍度)此所謂蘊者。專就意識活動過程上之類聚而言。凡分爲五。

一色蘊 Rupa　物質物態——感覺之客觀化……
二受蘊 Vedana　感覺。……
三想蘊 Sanna　知覺聯想。印象……

(以上三者：所認識之對象)

四行蘊 Saṃkhāra　執意.思維.……

五識蘊 Vijñāna　了別.集起.……能認識之主體

以上所釋.尚有未明未愜之處.更分釋如下.

(一)色蘊　增壹阿含經卄八云.「此四大身是四大所造色.是故名爲色陰.……所謂色者.寒亦是色.熱亦是色.飢亦是色.渴亦是色.」大乘廣五蘊論云.「云何色蘊.謂四大種及大種所造色——無表色等.」色蘊所攝如下圖.

色
- (甲)四大種＝地界堅性.水界溼性.火界煖性.風界動性.
- (乙)四大所造色
  - (一)五根＝眼根.耳根.鼻根.舌根.身根.
  - (二)五境＝色境.聲境.香境.味境.及觸境之一部分.
  - (三)無表色

(說明)四大種指物質.四大所造色指物質之述狀.此二者不容混爲一談.最近倡相對論之爰定登 A. S. Eddington 已極言其分別之必要.「所造色」分三類.第一類五根.即雜阿含所謂四大身.第二類五境.即五根所接之對境.第三類無表色.分爲極略.極迥.定所生.徧計所起等.極略極迥.皆極微之意.「極略」謂將木石等有形之物質.分析至極微.「極迥」謂將聲光等無形之物質.分析至極微.甚與現代物理學的分析相似矣.「定所生」謂用定力變成之幻境.如諸大乘經所說「華嚴樓閣」等.「徧計所起」謂由幻覺變現.如空華第二月等.合以上諸種.總名色蘊.

以吾人常識所計.此所謂色者.全屬物理的現象.(除無表色中一小部分)何故以廁諸心理現象之五蘊耶.須知認識之成

立。必由主客兩觀相對待。無主觀則客觀不能獨存。外而山河大地。內而五官百骸。苟非吾人認識之爲由知其存在。既已入吾識域而知其存在。則知其決不能離吾識而獨立。故佛家之謂此爲識所變。論云『云何色由識變。謂識生時內因緣力變似眼等色等。相現。即以此相爲所依緣』成唯識論卷一 又如經所說寒熱飢渴等。驟視似純屬生理的事實。其實對於此種外界之刺戟。心理的對應先起。而生理的衝射乃隨其後。特此種極微細的心之狀態。素朴思想家未察及耳。故吾總括此諸種「色」。名之曰感覺的客觀化。此義在毘婆沙俱舍瑜伽唯識諸書剖之極詳。得近世歐美心理學者一部分的證明。更易了解。

(二)受蘊　經云。增壹阿含廿八下同『受者名覺。覺爲何物。覺苦。覺樂。覺不苦不樂。』廣五蘊論云。『受。謂識之領納。』與色蘊相應之寒熱飢渴等。不過受刺激之一剎那間。爲純任自然之對應。不含有差別去取作用。再進一步則在並時所應之無數對境中。領受其某部分。例如冬令圍爐則覺受「熱色」而起樂感。冒雪則覺受「寒色」而起苦感。是之謂受。當心理學書所謂感覺。

(三)想蘊　經云。『云何名想陰。所謂三世共會。……想亦是知。知青黃白黑。知苦知樂。』阿毘曇雜心論云。『想者。謂於境界能取像貌。』此所謂想者。不應解作廣義的「思想」。蓋僅能攝取事物之像貌。如照相機而已。然攝取一像貌。必須其像貌能示別於他像貌。則非有聯想的作用不爲功。經言三世共會者。三謂過去現在未來共會者。即聯想之義。何以能知青黃白黑。前此本有如何是青的概念。現在受某種「表色」。則知其與舊所記憶之青的概念相應。而示區別於其他之黃白黑。此即所謂知覺。而其所得則印象也。

(四)行蘊　經云。『所謂行者。能有所成。……或成善行。或成惡行。』行蘊所含最廣。心理現象之大部分皆屬焉。

今依大乘五蘊論及百法明門以百法中之九十四有爲法，分配五蘊，列爲左表，讀之可以知行蘊內容之複雜焉。

法
- 有爲法
  - 色蘊——色法十一種（五根五境及無表）
  - 受蘊——心所法中之「受」法
  - 想蘊——心所法中之「想」法
  - 行蘊
    - （甲）除受想外餘心所法
      - （一）徧行法五種之中三（觸作意思）
      - （二）別境法五種
      - （三）善地法十一種
      - （四）煩惱法六種
      - （五）隨煩惱法二十種
      - （六）不定法四種
    - （乙）不相應行法二十四種
  - 識蘊——心法八種（眼耳鼻舌身意識末那識阿賴耶識）
- 無爲法……六種

（說明）法字擬譯今語。可譯為概念。百法之名。非佛時所有。佛嘗言一切法。而未舉其數。小乘家如俱舍論等。舉七十五法。大乘家如瑜伽師地論等。舉六百六十法。此所依百法明門乃天親撮瑜伽為略數。此皆將心理現象細密分析。近世歐美斯學專家。倘不逮其精審。百法中除六種無為法超絕五蘊外。餘九十四種有為法。大分為四類。一心法。二心所法。三色法。四不相應法。此中復分為二系。心法自為一系。即能認識之主體。餘三類合為一系。即所認識之對象。彼三類中。色法即物理的對象。心所法者。謂「心之所有」即心理之對象也。不相應法者。謂與色與心俱不相應。如生命語言文字等皆屬之。此諸法中。心所法與不相應法最為複雜。共占七十五種。以配五蘊。則除此中兩種分屬受蘊想蘊外。餘七十三種俱屬行蘊。此可見行蘊之內容矣。

觀右表則知行蘊所攝。殆亘心理之現象之全部。欲概括說明。頗極不易。但其中最要者。為徧行法中之觸作意。思三種。（徧行法有五。一作意二觸三受四想五思（此據百法明門次第）受想各分屬其本蘊。餘三屬行蘊。如上表）依廣五蘊論所釋。『觸謂眼色識等三和合分別。』謂眼根色境眼識湊會在一處。乃成為「觸」也。（此色字非色蘊之色。此觸字非色聲香味觸之觸。勿混）『作意謂令心心所法現前警動。』即今語所謂特別注意。『思謂令心造作意業。猶如磁石引鐵令動。』是知「行蘊」者。對於想蘊所得之印象加重主觀的分量。經選擇注意。而心境凝集一點。完為一箇性的觀念也。故曰『能有所成。』

（五）識蘊　識蘊。小乘謂有眼耳鼻舌身意六識。大乘加以第七末那識第八阿賴耶識。是為八識。廣五蘊論云。『云何識蘊。謂於所緣了別為性。亦名心。亦名意。此能採集諸行種子。又此行相不可分別。前後一類相續轉。』順正理論（卷三）云。『識謂了別者。是為總取境界相義。各各總取彼彼境相。各各了別謂彼眼識。雖有色等多境現前。然惟取色。不取聲等。……於其自境。惟總取相。』法相宗書數百卷。不外說明一「識」字。繁徵細剖。恐讀者轉增迷惘。且俟下文隨時詮釋。今但以極簡單語略示其概念。『識也者。能認識之自體。而對於所認識之對象。了

別其總相。能整理統一箇箇之觀念使不相撓亂。又能使箇箇觀念繼續集起不斷者也。其實色受想行。皆識所變現。一識蘊卽足以包五蘊。所以立五名者。不過施設之以資觀察之便利。謂意識活動之過程。有此五者而已。（所謂七十五法百法乃至六百六十法皆不外一種方便的施設但求不違眞理名數不妨異同）試爲淺譬。如印刷。然色蘊爲字模。受想行則排字之次第經過。逐段遞進。識蘊則紙上之印刷成品。機器一動。全文齊現。此譬雖未悉眞。亦庶近之。（佛典屢用色名二字色卽指色蘊名指受想行識四蘊因其爲方便施設之一種名號也此則前一蘊爲一類後四蘊爲一類若就能所區別論則前四蘊爲一類後一蘊爲一類）

佛教與西域

中印交通。以西域爲媒介。故必先明此三地相互之關係。然後佛教輸入之本末可得言也。以吾所見。西域印度關係。以大月氏人侵入印度（西第二世紀）爲最要關鍵。中國西域關係。以東晉時代五胡亂華五涼獨立（西第四紀末）爲最要關鍵。

讀印度史蹟與佛教之關係。當已知迦膩色迦王與印度佛教之關係。此王爲誰。則大月氏人而後漢書所謂閻膏珍也。月氏亦稱月支本氐羌族。秦漢間爲我西陲一小部落。漢書西域傳謂『大月氏本居敦煌祁連間』者是也（今甘肅甘州府高臺縣一帶）西漢初。月氏爲匈奴所破。西北徙。越伊犂浩罕。度葱嶺。而都於今之布哈爾（俄屬土耳其斯坦南與我新疆接壤）其後轉盛。益南下占領帕米爾高原及阿富汗。而都於今北印度之克什米爾。未幾遂奄有中印度。爲全印之共主。即所謂迦膩色迦王是也。事在我西漢哀平間。恰當西紀初元。此實亞洲民族交通之一大事。而在我國佛教史上有極大關係也。（注一）

（注一）近歐人研究迦膩色迦事蹟者頗多。其資料之大部分。皆採自中國史籍。而輔以近年來發掘之遺物。其年代頗滋爭辯。或謂在紀元前。或謂在初世紀。或謂在二世紀。今列舉各史言月氏征服印度事蹟及各傳記言迦膩色迦王事蹟。彙考如下。

（漢書西域傳）『大月氏本居敦煌祁連間。至冒頓攻破月氏。而老上單于殺月氏。以其頭爲飲器。月氏乃遠去。過大宛。西擊大夏而臣之。

都嬀水北爲王庭。……有五翖侯。一休密翖侯。二雙靡翖侯。三貴霜翖侯。四肸頓翖侯。……』

（又）『昔匈奴破大月氏。大月氏西君大夏。而塞王南君罽賓。』

（後漢書西域傳大月氏條下。）『初月氏爲匈奴所滅。遷於大夏。分其國爲五部翖侯。後百餘歲貴霜翖侯邱就卻攻滅四翖侯。自立爲王國。號貴霜王。侵安息。取高附地。又滅濮達罽賓。悉有其國。邱就卻年八十餘死。子閻膏珍代爲王。後滅天竺。』

（又天竺條下）『天竺……有別城數百。……別國數十。其時皆屬月氏。月氏殺其王而置將。令統其人。和帝時數貢獻。』

（魏書釋老志）『漢哀帝元壽元年。博士弟子秦景憲受大月氏王使伊存口授浮屠經。』

（法顯佛國記）『昔月氏王大興兵衆。來伐此國。欲取佛鉢。既伏此國已。月氏王等篤信佛法。』

（又）『從犍陀衛南行四日。至佛樓沙國。塔廟壯嚴。乃罽賓膩伽王所作。佛鉢在此國。』

（玄奘大唐西域記卷三）『健馱邏國迦膩色迦王。以如來涅槃之後。第四百年。應期撫運。王風遠被。殊俗內附。……』

吾綜合此諸書。假定一斷案。謂迦膩色迦卽罽賓膩伽。亦卽閻膏珍。其時代約正當西歷紀元前後。五十年至八十年之間。當東漢光武明章時。老上單于殺月氏王。當西漢呂后時。約西歷紀元前百七八十年。月氏所遷之大夏。卽今俄屬布哈爾及美屬阿富汗諸地。而西史稱其時希臘之柏忒里亞諸王。由彼地侵入北印度恆河流域。此卽前書所謂『月氏北君大夏而塞王南君罽賓也。西史又稱紀元前五六十年頃月氏人攻入北印度而柏忒里亞王國亡。卽後書所謂『後百餘歲。而邱就卻滅濮達罽賓也。其子閻膏珍滅印度。計期應在紀元前三四十年間。與迦膩王時代略相當。迦膩王爲佛滅後四百年之人。西域記既明著之。據第一章所考佛滅年代。應在紀元前四百二三十年。而近日歐人所發掘之馬尼基拉塔。爲迦膩王所造者。內有紀元前三十三年之羅馬貨幣。則其造塔時最少亦當在此年後可知。又歐人所發掘之迦膩王貨幣有兩種。前者有波斯火教之標識。後者有佛教之標識。是此王先信火教後乃信佛教。據此知佛國記所稱「攻滅縛喝乃信佛法」之月氏王。卽是此人。而後漢書所稱滅天竺之月氏王。亦卽此人也。佛國記不言此王爲何名。然此王攻縛喝之動機。實緣欲取佛鉢。而

佛鉢內在弗樓沙國罽賓膩伽王所造塔中。故知此王必膩伽也。何以稱為罽賓膩伽。謂罽賓王名膩伽也。其人為誰。即迦膩色迦。亦即闍膏珍也。「闍膏珍」三字之音譯。疑即從「罽賓膩伽」四字轉來。此王既本為月氏王，後為印度王，何故稱為罽賓王耶。因其父先王罽賓。後乃更王印度。故亦兼舉罽賓王之名。西域記稱之為「健馱邏迦膩色迦王」亦因其兼王健馱羅也。而我國人則始終呼之為月氏王。釋老志所記大月氏王使伊存口授佛經。此王即闍膏珍迦膩色迦也。何以明之。月氏人當未攻滅罽賓以前。並不信佛教。使臣授佛經。知必非邱就卻時人。而據歐人所考。迦膩王在位蓋三四十年。其崩逝約在紀元後三十年左右。故知此王必迦膩無疑也。然則此王入主印度在紀元前耶。紀元後耶。答曰。在紀元前。漢哀帝元壽元年。當紀元前兩年。其使臣已奉佛法。則其入印度必在此前年可知也。此考證若不謬。則更為研究佛滅年代者得一證據。迦膩王結集大藏在佛滅後第四百年。其年總應在漢哀元壽前後。故佛以紀元前四世紀前後入滅。無可疑也。

月氏之「氏」讀如「支」。即「氐」字也。氐族與吾族關係本深。商周時已霑我文化。詩所謂「氐羌莫敢不來王」是也。月氏西徙後。張騫曾間關奉使。謀共拒匈奴。雖不得要領。而開西域之動機。實始於此。漢西域都護所轄三十六國。皆在葱嶺東。今新疆境內。夙與印度文化渺不相接。故班書所紀。靡得而稱焉。乃魏晉以後。于闐龜茲諸地。學者輩出。大有資益於中國。其故安在。蓋迦膩色迦王（闍膏珍）時代之月氏。實合今之土耳其斯坦阿富汗帕米爾印度為一大帝國。而我新疆之喀什噶爾一帶且為其保護國。（注二）跨葱嶺東西為一大政治區域。使葱嶺不復能為彼我文化之障壁者。實月氏也。而迦膩色迦又為阿育王以後第一熱心護法之人。嘗在罽賓（克什米爾）舉行佛藏第二次結集。自是罽賓為佛教中心。（注三）罽賓與于闐接壤。僅隔一山。文化流入。勢自甚順。其時匈奴已衰。不復能侵苦西域。中亦數度棄置西域。不復經略。故玉門以西葱嶺以東諸國。頗能為自動的發展。而于闐（今縣）鄯善（今縣）龜茲（今庫車）疏勒（今喀什噶爾）為之魁。其公共文

化之樞。則佛教也而中亞細亞諸國。若安息。若康居。亦往往臣服月氏。宗教勢力隨政治勢力而北暨。故環帕米爾高原四周數萬里成一佛教之天下。

(注二)後漢書西域傳。『安帝元初中。疏勒王安國以舅臣磐有罪。徙月氏。安國死。月氏以兵送臣磐還。立為王。疏勒以強。』疏勒今喀什噶爾。新疆最西境。故與葱嶺外之月氏相結。

(注三)迦濕彌羅。辨機西域記注云。『舊曰罽賓。訛也。』今坊本地圖。譯作克什米爾。正唐音之舊。迦濕彌羅。本迦王入主印度時最初之舊都。自此次結集後。以其城施諸僧徒。印度佛教之中心。遂移至迦濕彌羅。其於佛教之輸入中國。實有密切關係。

月氏雖遠覊嶺外。然與我國情好夙敦。前漢時「五翎侯共稟漢使。」見前書月氏傳 後漢「和帝時數貢獻。至西域反乃絕。桓帝時頻從日南徼外來獻。」見後書天竺傳 後漢一代。中國月氏之交通。即中國印度之交通也。考中國佛教最古之史蹟三。而皆與月氏有關係。其一。漢武帝時。張騫使大夏。還傳其旁有身毒國。始聞有「浮屠」之教。魏書釋老志 當時……大夏即月氏所臣服也。其二。哀帝元壽元年。博士弟子秦景憲受大月氏王使伊存口授浮屠經。同上 是最初傳譯佛經者。實月氏使臣也。其三。明帝夢金人。因傅毅之對。乃於永平七年遣蔡愔秦景王遵等適天竺求佛經像。愔等至月氏。與迦葉摩騰竺法蘭偕。賚經像以歸。隋費長房歷代三寶紀 是當時所謂適印度者。即通月氏也。(注四)

(注四)蔡愔秦景等之行。魏書釋老志隋書經籍志及高僧傳等書。皆謂其到天竺。獨費長房謂其僅到月氏。當有所據。考愔等之行。以永平七年出。九年歸。在途不過兩年。以後此法顯玄奘遊記校之。此短期間內。萬不能往返印度。計愔等所至。或健馱羅(阿富汗)或罽賓(克什米爾)皆月氏故都也。時月印已合一國。故抵月氏亦得云抵印度耳。

秦景憲從伊存口受佛經事除魏書釋老志外他書皆不載然當不謬其時正闐膏珍（迦王）征服印度前後也。

又秦景憲與秦景史皆稱爲博士弟子是否一人不可考其年代似不相及元壽元年與永平七年相去六十六年矣

佛教既徧被西域乃由西域間接輸入中國吾輩驟讀佛門記載輒覺魏晉之間印度名僧入吾國者至夥其實不然什九皆西域僧耳僧名初皆冠以國以支爲姓者皆月支（月氏）人以安爲姓者皆安息人以康爲姓者皆康居人以竺爲姓者則天竺人不冠國名者多類皆葱嶺以東諸西域國人試細核高僧傳之籍貫而可見也。

（注五）今造表如下

初期佛教異域譯經名僧表第一

（表例）一 年代斷自隋以前。

二 人限於譯經者地限於國外。

三 根據書籍（一）梁慧皎高僧傳（二）隋費長房歷代三寶記（三）唐靖邁古今譯經圖記（四）唐道宣續高僧傳。

（人名）	（產地）	（年代）
迦葉摩騰	中天竺	漢明帝永平間
竺法蘭	同	同
衆護	不詳	不詳
安世高	安息	漢桓帝靈帝間
支婁迦讖	月支	漢靈帝光和中平間
竺佛朔	天竺	漢靈帝熹平間

安玄	安息	漢靈帝光和間
支曜	月支	漢靈帝中平間
康孟詳	康居	漢獻帝興平建安間
竺大力	天竺	漢獻帝建安間
曇果	西域	同上
曇柯迦羅	中天竺	魏文帝黃初間
康僧鎧	康居	魏廢帝嘉平間
曇諦	安息	魏正元間
帛延	不詳	同上
安法延	安息	不詳
支謙	月支	吳黃武建興間
康僧會	康居	吳赤烏間
支彊梁	月支	吳　不詳
維祇難	天竺	吳黃武間
安法欽	安息	晉武帝太康間
無羅叉	于闐	晉惠帝元康間
竺法護	月支	晉武惠間
帛尸梨蜜	西域	晉懷帝永嘉間
曇摩難提	兜佉勒（月支）	苻秦建元間

僧伽提婆	罽賓	同上
曇摩耶舍	同上	同上
鳩摩羅什	天竺龜茲	苻秦姚秦間
弗若多羅	罽賓	姚秦間
曇摩流支	西域	同上
卑摩羅叉	罽賓	同上
佛陀耶舍	同上	同上
馱跋陀羅	中天竺	同上
曇無讖	中天竺	涼沮渠蒙遜時
佛馱什	罽賓	劉宋景平元嘉間
浮陀跋摩觀貨羅（月支）	西域	宋元嘉間
求那跋摩	罽賓	同上
僧伽跋摩	天竺	同上
曇摩蜜多	罽賓	同上
畺良耶舍	西域	同上
求那跋陀羅	中天竺	同上
求那毗地	中天竺	蕭齊永明間
僧伽婆羅	扶南	蕭梁天監間
眞諦	西天竺	梁天監大同間

菩提流支	北天竺	元魏宣武永寧間
那連提黎耶舍	北天竺	隋開皇間
闍那崛多	犍陀羅	北齊至隋
達摩笈多	天竺	隋開皇間

右所列者。隋以前異域古德略具矣。惟佛圖澄。達摩以非譯經人不錄。澄西域人。摩中天竺人也。讀此表可知我國佛教輸入。實分三期。第一。西域期。則東漢三國也。第二。罽賓期。則兩晉劉宋也。第三。天竺期。則蕭梁魏隋也。第一期中月支四人。安息五人。康居二人。其他當屬嶺東之西域。內天竺亦有六人。摩騰法蘭。由我國專使特聘而來。實爲例外。餘則無甚可表見。且來歷亦不甚明。或印人流寓西域者耳。其成績最著之安世高、支婁迦讖、康孟詳、支謙。皆非印人也。第二期以罽賓爲中心。凡得八人。咸有良績。小乘於是確立焉。內西域亦六人。竺法護最著。其人生長燉煌。實中國人矣。天竺亦六人。鳩摩羅什最著。其人生長龜茲。則實西域人也。罽賓後雖爲北印度之一部。然當迦膩色迦王以前。實一獨立國。其文化亦不與印度同。故我國人別之於天竺焉。第三期則天竺人爲中心矣。我國人漸不滿於西域之間接輸入。思直接求之於印度。於是有法顯曇無竭等西行求法之舉。而印土大師聞風踵至者亦日多。此則佛學所由大成也。

(注五)中國僧侶以釋爲姓。始釋道安。安謂從佛教者即爲佛子。即爲釋種。宜廢俗姓而從釋姓。安以前本國佛徒。誠有用俗姓者。例如嚴佛調。(東漢人)然外來僧侶。皆以國名爲姓。檢前表康支安竺諸人便知。其弟子則從師姓。如支婁迦讖弟子有支亮。其後有支遁。皆中國人也。道安師事竺佛圖澄。本名竺道安。後乃易竺爲釋。此雖末節。然借以考初期佛教輸入之淵源。亦頗有趣。

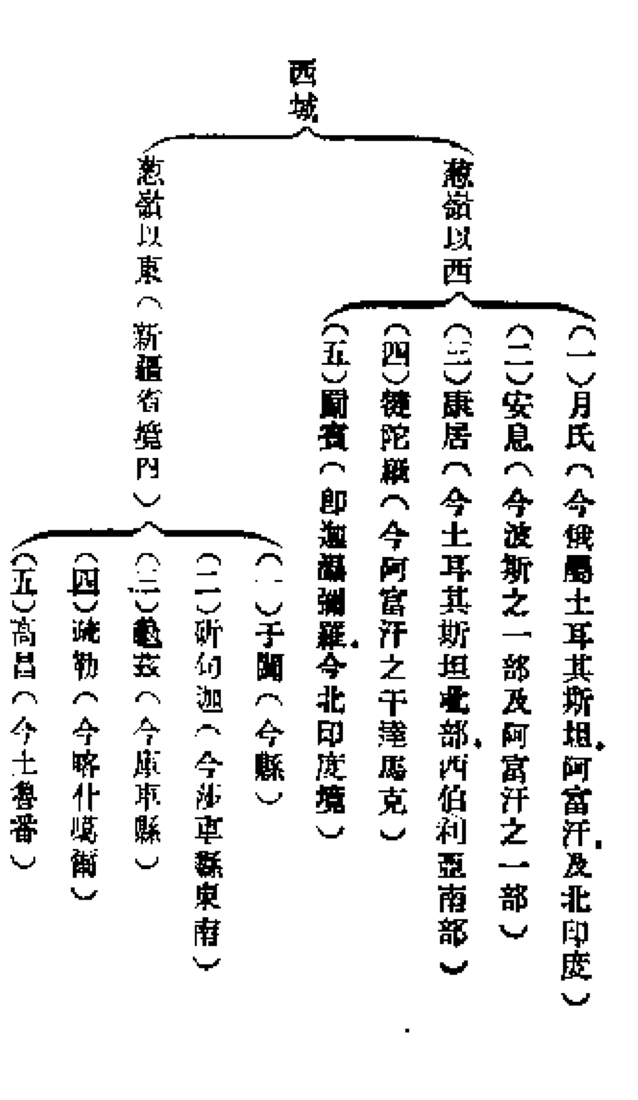
既知西域與印度之關係，當更言西域與中國之關係，前漢西域諸國，爲中國與匈奴間迭脅迫，罕能自振，東漢以後，文化漸可觀矣，而我國三度閉絕西通之路，故佛教雖大盛於彼，而輸入不銳，觀後漢書西域傳稱，闍膏珍入主印度後，尙屢聘中國，西域閉乃絕，他可推也，及五胡之亂，苻秦姚秦皆以西陲氐羌之族，入據漢晉舊都，甘涼與中原之關係，日益密矣，苻堅雄略黷武，以欲迎致鳩摩羅什故，興師七萬，滅車師烏耆龜茲三國，其後呂氏、段氏、楊氏、禿髮氏、沮渠氏、既各據土稱尊，不能不用武於外，則遠至于闐莎車疏勒溫宿，往往蹂躪焉，而亦常寇中原，於是西域與內地因兵事之轇轕，轉促成文化之交通，諸涼之主，往往迎禮胡僧，胡僧或因避亂，或因觀光，東游者日衆，而涼人亦多諳胡語信佛法，試檢高僧傳自竺佛念竺法護以下至寶雲智嚴道普法盛等，凡初期之名僧什九皆涼州燉煌高昌籍，可知兩晉之世，隴西與關外，（即今甘邊與新疆）殆已別爲一箇混成的文化區域，而爲中印灌注之樞，就此點論，則西羌民族，固大有造於我，其去匈奴與東胡遠矣。

又佛教與西域

此篇與前篇題同文異似爲修改前篇之作茲併錄存讀者比較觀之可耳

佛教萌芽。實先遵海以入南部。其跡甚明。然自三國迄東晉中葉。海通故實。忽更寂寥。是否當時海運情況有所變動。吾尙未搜得相當之史料。惟有兩現象當注意者。其一。時正值印度之笈多王朝。中印南印佛教頗受摧殘。彼土佛教重心已移於北境以外。其二。我國南北分裂。江左與中原隔絕。而交廣之在南朝。亦羈縻耳。海上文化。無之灌注全國之緣會。此兩種事實。最少當爲南部佛教活動暫時停頓之一部分原因也。同時我國西陲狀況。亦起一大變化——前此介居漢族匈奴兩大間俯仰隨人之西域民族。至是漸獨立發展。其間優秀之一族。且進而爲印度之主權者。旋飽吸所征服地之文明。且分輸於其友族。質言之。則兩漢西域傳所記之國。什九已爲「印度化」。以佛教史的眼光觀之。則彼固我之先進國。而中印兩文明之結婚。彼乃爲最有力之蹇脩也。此間消息。吾當於本篇述之。

論述之前。須先定「西域」之範圍。吾國史家所稱西域。不惟包含印度。乃至地中海四岸諸國。咸括於此名稱之下。今吾所論者。惟在葱嶺東西諸國。且專舉其與佛教有關係者而已。



讀者想能記月氏王使伊存授經於我博士弟子之一事耶。不特此也。吾國人知世界上有所謂印度國。實由張騫奉使開諸月氏。(見史記匈奴傳大宛傳漢書西域傳)月氏在我佛教史上占何等位置。可推見矣。吾儕對於媒介中印文化之月氏欲認識其價值。不得不稍涉枝節。於全世界民族接觸之大勢。略置數言。

距今約二千一百年前。極東極西兩民族始相見於疆場。其舞臺則北自阿母河南迄印度河。其所演劇約歷三百年。其兩造之選手。極西則希臘人。極東則月氏人也。其結果常歸東黨之勝利。而文化則交相熏染增益。二千年來全世界實受其賜。此實最含有「世界性」之史劇。其資料則求諸我舊史中。尚得其輪廓也。月氏本我甘肅山谷間一小部落。我國古代認為氐族之一種。(?)(注二)西漢初為匈奴所逼。循天山北路(?)西徙越葱

嶺北麓，而居於我族五六千年前所營居之大夏，其時大夏方爲希臘人遠東殖民之根據地，亞歷山大王部將所建國也，月氏人既逐此地之希臘人，希臘人轉徙南下，移根據於迦濕彌羅，月氏人復躡其後，奪取迦濕彌羅，進而爲印度共主，自爾希人東漸之緒盡挫矣，此爲西漢景武間至東漢桓靈間之事實，(?)張騫奉使月氏，正其初占領大夏之時，伊存授經，蓋其初征服迦濕彌羅時，而佛教史上最有關係之迦膩色迦王，則月氏全盛時代之英主也，(注二)

(注一)月氏之「氏」讀如「支」，故亦稱月支，其實本「氐」字也，月氏乃譯義而非譯音，我族舊認爲氐族之一，其冠以月名者，示別於氐，猶言陰戎驪戎耳，月氏種屬，近代歐西學者考證極詳，今不具引。

(注二)漢書西域傳，「月氏西君大夏，而塞王南君罽賓，」此二語殊能提絜當時民族接觸遷徙之綱領，漢書屢言塞種——如云，「塞種分散，往往爲數國，休循捐毒之屬，皆故塞種也，」又云，「烏孫民有塞種，有月氏種，」注家不能指其爲何族，(顏師古謂即釋迦種，大謬)今考塞王初居大夏，大夏者，今土耳其斯坦之布哈爾州，漢書稱「月氏臣服大夏，都嬀水北爲王庭，」嬀水亦稱烏滸水，即今之阿母河 Amu Darya 也，此地本東方文明發源地，我中華民族曾居之，(黃帝時神話，多與大夏嬀水有關，)春秋戰國間，爲波斯領土，自亞歷山大東征，遂爲希臘殖民地，跨阿母河兩岸，建設柏忒里亞國，Baitria 班書之塞王，即柏忒里亞王也，當時希臘東陸殖民，不止一處，故曰「往往分散爲數國，」且列舉其名也，柏忒里亞亡於月氏，南徙罽賓，(迦濕彌羅)其時代與事實，西史所載正合，故知塞種爲希臘人無疑也，

「月氏初滅大夏，都嬀水北，漸移水南，初分其國爲五翎侯，後百餘歲而貴霜翎侯邱就卻攻強，盡滅四翎，自立爲王國，號貴霜王，侵安息，(波斯)滅濮達，(犍陀羅)罽賓，(迦濕彌羅)其子閻膏珍復滅天竺，置將一人監領之，月氏自此極富盛，諸國稱之皆曰貴霜王，」此後漢書所記之大略也，近歐人從阿魯米尼亞及阿剌伯古文書中，考見 Kusan 王事蹟頗多，即范書之「貴霜」也，以年代考之，漢哀帝元壽元年遣伊存使中國者，當爲邱就卻，而迦膩色迦王，則閻膏珍之子或其孫也，歐人研究古錢所得智識，知邱就卻信仰佛教，閻膏珍則信婆羅門教

波斯教云。

吾願讀者更聯想吾前文所屢述之阿育王派遣宣教一事。彼所派遣地。不有所謂「臾那世界」者耶。此「世界」非他。即漢書中塞種諸國。而柏忒里亞(大夏)與居其一。蓋不待問也。月氏本遊牧族。文化至低下。一旦入此地。沐此高等宗教之感化。忽信受之。變爲其民族信仰之中心。此自然之數也。況其後更入印度。而與之俱化耶。彼本爲我邊陲一小部落。曾長育於我文明之環境中。而西徙之後。更新有所獲。故中印文化媒介之適任者。無出其右也。

月氏人雖當撫有全印。其所貢獻於文化事業者。遺蹟皆在犍陀羅與迦濕彌羅。此二地者。實佛教東漸歷程中主要之城壘也。故今於其形勢歷史。宜略論列。

迦濕彌羅。即罽賓。(西域記本條下注云舊云罽賓訛也)國於喜馬拉耶山之西麓。跨至那布奢林兩河之上游。(兩河皆印度河支流)面積約千九百方英里。四山環之。今英屬北印度之一部也。吾儕一語此地。即聯想及佛教正統派之「說一切有部」。蓋大毗婆沙之結集。實在此也。此地佛教開創之祖。爲末田底迦。Madhyantika(亦譯摩田地摩田提末闡提等名)或言阿難弟子。或言阿育王所派遣。後說近是。(注一)上座大衆兩部分裂後。中印地盤。落大衆手。上座耆宿。徒集此邦。(注二)地形本適於保守。而復以保守黨蟠之。故原始佛教之面目。留保於茲地者特多。雖然其地久爲塞種所統治。無形中受希臘思想之影響。故科學的研究之色彩特著焉。其地學術。前此由月氏人間接輸入一部於中國。其直接交涉。則自東晉始也。

(注一)末田底迦爲阿難弟子之說。見阿育王傳卷三。阿育王經卷六。西域記卷三。付法藏因緣傳卷上等書。其入迦濕彌羅年代。或云佛滅後

五十年，或云百年；惟善見律毗婆沙卷三，記阿育王時派往迦濕彌羅健馱羅宣教者，即末闡提（末田底迦之異譯）也。二說相去約百餘年，後說與石柱刻文合，較近眞要之。此兩地佛教，必爲此人所開闢，則無可疑也。

（注二）佛滅後二百年頃，大衆部僧大天倡異論，與上座部分裂。無憂王（即阿育）袒大衆，上座諸大德現神通騰空渡殑伽（恆）河，飛往西北。事見太毗婆沙論卷九十九。此固「有部」之神話，不能認爲史實，然正可爲正統派求新根據地於迦濕彌羅之一種暗示也。

犍陀羅疆域蓋包有今阿富汗之南部及北印度境之印度河上游。其名不見兩漢書。蓋地爲月氏首都。麗於月氏也。此國爲印希文明交聚點。當迦膩色迦全盛時，大輸入西方藝術。故迄今言佛教美術者，猶宗犍陀羅。其雕刻建築繪畫，皆能薈集希臘羅馬印度三種精神，自成新體。影響於我隋唐美術者至大。就教理方面論，如世友、法救、脅尊者、諸小乘論師，無著、世親、諸大乘論師，皆犍陀羅產也。蓋自佛滅後五百年至九百年中，此地實爲佛教之中心。凡從月氏輸入中國之經典，皆自此出發也。

安息康居佛教之淵源，不甚可考。但阿育王派往「臾那世界」之教師，遠及於埃及馬其頓，此二國宜在所不遺。且彼皆與月氏接境，受其影響亦宜。以漢末魏晉間兩國高僧入中國者如彼其多，則佛教久盛於彼可知矣。就中康居人因國難移居中國者頗衆，（注一）亦大教發展之一助緣也。

（注一）『隋高僧釋智嶷，姓康，本康居王之胤，先代因國難歸於魏（曹魏），封於襄陽，歷十餘世。』事見法華經傳記卷五。『齊（蕭齊）高僧釋慧明，姓康，本康居人，祖父時避地東吳。』事見梁高僧傳卷十一。可見三國時康居必有大亂（考西史似是被巴里的亞人侵入）故大去其國者頗多也。『康僧會之父，亦以吳時移居交阯。』事見梁高僧傳卷一。其遷居動機，或亦同一也。

此嶺西諸國佛教狀況及其與中國關係之大凡也。其在嶺東，則于闐龜茲最爲重要。于闐自漢末絕貢，轉更強

盛。其國與迦濕彌羅隔一雪山耳。且久受月氏羈縻。故在今日中華民國境土內求佛教發祥地。舍于闐莫屬也。尤有一特色最當記者。則漢譯諸大乘經典。殆無一不與于闐有因緣。若朱士行之得放光般若。支法領之得華嚴。曇無讖之得大般涅槃。其最著也。(參看佛典之翻譯)此類經典。其「在于闐成立」之痕跡且不少。(注一)據此種種資料。似大乘中一派——實相派之學說。實在于闐地方始成熟盡出。因此再檢其他史料。覺于闐民族。似屬華印兩人種混合而成。而此類新佛教。即接木移根所生之果。此說雖未十分證信。然密察思想潮流。都已得一種暗示。(注二)此實言東方文化者應廣續掌索之問題也。

(注一)華嚴經菩薩住處品多列于闐地名。學者或指此為華嚴在于闐成立之證據。雖未可盡信。然今六十卷本華嚴則支法領得之於于闐。八十卷本華嚴。則于闐遣實叉難陀齎來。且親為翻譯。在我國華嚴傳授淵源。舍于闐外別無可考見。此極須注意之一事實也。

(注二)魏書西域傳于闐條下云。『自高昌以西。諸國人等深目高鼻。唯此一國。貌不甚胡。頗類華。』此足為于闐與中國種族相近之一旁證。玄奘西域記(卷十二)載于闐建國歷史頗詳。大致情形。則一東方民族征服原住之西方民族。中云。『東土帝子蒙譴。流徙居此東界。群下勸進。又自稱王。……且日合戰。西主不利。……東主乘勝。撫集亡國。遷都中地。』……洛克海爾氏譯西藏文佛傳(一八八四出版)所記大同小異。略言『有中國人名瞿薩旦那者與印度人——阿育王宰相名耶舍者。合力建設此國云云。』瞿薩旦那。即西域記所舉于闐國之原名也。此兩書雖皆多神話。不可盡信。然以地理上關係。中印兩民族。各自移植此地。固當然之事。經衝突調和之後。混成新種因而建國。亦歷史之常軌。于闐既為此兩優秀民族合成。固宜能對於人類思想界有新貢獻也。

于闐附近有一小國曰斫句迦者。實為大乘經典總集之寶庫。(注一)與北涼之沮渠同種。涼土佛教之弘。此地亦與有力焉。(注二)

(注一)斫句迦卽漢書西域傳之子合，亦譯遮拘迦、遮拘槃、朱俱、朱駒波等名。歷代三寶記卷十二引闍那崛多所述親歷譚云『于闐東南二千餘里有遮拘迦國，彼王純信敬重大乘。……王宮自有摩訶般若、華嚴、大集三部大經。……王躬受持，親執鍵鑰。……國東南二十餘里有山甚嶮，其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、舍利弗陀羅尼、華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、大雲經等凡十二部，皆十萬偈。國法相傳防護守視。』據此則大乘經典寫本藏弆之豐富，當時蓋無出其右。

(注二)西域記斫句迦條下注云『舊曰沮渠。』沮渠與朱居音正同，皆異譯耳。北涼之沮渠蒙遜提倡佛教最力，其叔父沮渠京聲譯業甚富，此皆斫句迦人所貢獻於我國也。

流沙以南之大佛教國爲于闐，其北則龜茲也。欲知龜茲與中國佛教之關係，則於初期東來諸僧命名之原則，宜先置一言。中國沙門之以「釋」爲姓，自道安始耳。(注一)前此則本國人皆從俗姓，如嚴佛調朱士行等。外國人皆以國名爲姓，如安世高爲安息人，支婁迦讖爲月支人，康僧會爲康居人，竺佛朔爲天竺人。其漢人亦或從其師姓，如支亮之師爲支讖，因從姓支之類是也。尙有一例外，曰從其本國俗姓，如龜茲王姓白，其王族來者皆以白(或帛)姓行是也。觀魏晉間白姓高僧之多，知龜茲之有造於我者不淺矣。(注二)至如譯界之王鳩摩羅什，其與龜茲關係之深，讀本傳當能知之。

(注一)梁高僧傳卷五道安傳云，『初魏晉沙門，依師爲姓，故姓各不同。安以爲大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲增一阿含，果稱「四河入海，無復河名，四姓爲沙門，皆稱釋種。」既懸與經符，遂爲永式。』此佛門一重要掌故也。

(注二)高僧傳卷一帛純帛尸梨蜜多羅兩傳，皆僅稱西域人，不著其國籍，而尸梨蜜傳稱其爲「國王之子」。出三藏集記卷八有首楞嚴後記一篇，記此經譯者爲龜茲王世子帛延。因此知二人皆龜茲人也。魏書西域傳龜茲條下云，『其王姓白。』晉、隋、北史，歷載從同，後漢書所記

和帝永元三年班超所立之龜茲王名白霸。安帝延光三年班勇征西域時。龜茲王名白英。晉書記苻堅將呂光滅龜茲。殺其王白純。魏書載繼白純而立者爲白震。北史及隋書記隋大業中龜茲王遣貢。其王名白蘇尼咥。唐書記開元七年龜茲王卒。其名白莫苾。開元九年遣使入貢。其王名白孝節。龜茲王統。白姓相傳。信而有徵。則此王子國籍。自爲龜茲無疑。帛延。帛法祖。他書多作「白」。傳中改白爲帛者。殆恐與中原白姓混。故用同音非姓之字。以示別其爲外國人耶。

此外疏勒。高昌等。皆隋唐間西域之大佛教國。因與初期輸入事業無甚關係。不復詳述。要之佛教東漸歷程中。蔥嶺。發軔天竺。以迦濕彌羅爲第二驛。由是而犍陀羅而于闐而龜茲等驛驛遞進。每經一驛。恆加增其輜重。而月支安息諸國人。尤其最忠敏之驛使也。今第列東來諸國師籍。俾有考焉。

東來古德國籍表（後漢之攝摩騰竺法蘭吾認其爲烏有之遠摩吾認爲來歷不明或非重要人故皆不列入）

安世高	安息	
支婁迦讖	月支	
竺佛朔	天竺	
安玄	安息	此人疑與世高同一人
支曜	月支	
康巨	康居	
康孟詳	康居	

以上後漢

曇柯迦羅	中天竺	
康僧鎧	康居	僧傳云『外國沙門』今推定爲康居
曇無諦	安息	
康僧會	康居	
支謙	月支	
支疆梁	月支	
維祇難	天竺	
竺律炎	天竺	
安法賢	安息	

以上三國

法護	月支	僧傳云『其先月支人世居燉煌』
支法度	月支	
帛延	龜茲	僧傳云『不知何許人』首楞嚴後記云『龜茲王世子』
帛尸梨蜜	龜茲	僧傳云『西域人』今推定爲龜茲
帛法炬	龜茲	各書不敍其氏籍據出三藏集記卷九知爲姓帛當是龜茲人
竺叔蘭		僧傳朱士行傳云本天竺人父世避難居於河南

安法欽	安息	
以上西晉		
佛圖澄	龜茲	僧傳云「西域人本姓帛氏」今推定爲龜茲
僧伽跋澄	罽賓	
曇摩難提	月支	僧傳云「兜佉勒人」兜佉勒即月支異名
僧伽提婆	罽賓	
僧伽羅叉	罽賓	
曇摩耶舍	罽賓	
鳩摩羅什		據僧傳父天竺人母龜茲人
弗若多羅	罽賓	
曇摩流支		僧傳云「西域人」國籍無考
卑摩羅叉	罽賓	
佛陀耶舍	罽賓	
佛馱跋陀羅（覺賢）	天竺	
曇無讖	中天竺	魏書釋老志云「罽賓人」
支道根	月支	

支施崙	月支	
曇諦	康居	見廣弘明集

以上東晉

佛馱什	罽賓	
浮陀跋摩	月支	僧傳但云『西域人』求法高僧傳稱爲覩貨羅人覩貨羅卽兜佉勒亦卽月支
求那跋摩	罽賓	
僧伽跋摩	天竺	
曇摩蜜多	罽賓	
畺良耶舍		僧傳但云『西域人』國籍無考
求那跋陀羅	中天竺	
求那毗地	中天竺	
僧伽婆羅	扶南	其國所在未深考當是南印度或錫蘭
曼陀羅	扶南	
菩提流支	北天竺	
眞諦（拘那羅陀）	西天竺	
師賢	罽賓	僧傳無傳見大宋僧史錄卷中

月婆首那	月支	僧傳云「中天竺優禪尼人」靜泰衆經目錄云「月支王子」
	以上南北朝	
那連提黎耶舍	北天竺烏場	此國在罽賓之北
闍那崛多	犍陀羅	
達摩笈多	南天竺羅囉	此國待考
	以上隋	
波羅頗迦羅	中天竺	
那提	中天竺	
金剛智	南天竺摩賴耶	
善無畏	中天竺	
般剌若	北天竺迦畢試	此國在今阿富汗舊爲月支屬地
若那跋陀羅	南海訶陵	此國今地難確指或是錫蘭
佛陀多羅	罽賓	
佛陀波利	罽賓	
實叉難陀	于闐	
地婆訶羅	中天竺	

提雲般若　于闐
智嚴　于闐
寶思惟　罽賓
菩提流志　南天竺
蓮華精進　龜茲
尸羅達摩　于闐
以上唐

右表所列。東來諸僧在佛學史上占一位置者略具矣。粗爲歸納。則後漢三國。以安息、月支、康居人爲多。兩晉以龜茲、罽賓人爲多。南北朝則西藏諸國與印度人中分勢力。隋唐則印人居優勢。而海南諸國亦有來者。按地以校其派別。亦我思想界一反影矣。

飲冰室專集

中國印度之交通（亦題為千五百年前之中國留學生）

我國文化夙以保守的單調的聞於天下。非民性實然。環境限之也。西方埃及希臘小亞細亞為文化三大發源地。有地中海以為之介。遂得於數千年前交相師資摩盪而日進。我東方則中國印度為文化兩大發源地而天乃為之闕。使不能相聞問。印度西通雖遠。然波斯希臘倘可遞相銜接。未為孤也。我國東南皆海。對岸為亙古未闢之美洲。西北則障之以連山。壅之以大漠。處吾北者。犬羊族耳。無一物足以裨我。惟蹂躪我是務。獨一印度。我比鄰最可親之昆弟也。我其南邁耶。崑崙須彌（喜馬拉耶）兩重障壁。峻極於天。我其西度耶。流沙千里。層冰滿山。嗚呼。我乃數千年間。不獲與世界所謂高等文化諸民族得一度之晤對。傷哉。酷哉。天之嗇我以交通。乃至此極。吾家區區文物。乃不過吾祖宗閉戶自精辛勤積累而僅得之。記不云乎。『獨學而無友。則孤陋而寡聞。』彼西方之民。何修而多友。我乃並一而無之也。

環境能熏造性質。我民族受此種交通之酷遇。自然養成幾分保守的單調的氣習。固無庸諱言。然使一民族對於外來文化而無容納之可能性。則其族非久遂成為「殭石化」而決不足以順應生存於大地。疇昔西方之人。頗以此缺點代吾致疑懼。雖然。吾得有反證以明其決不然也。當秦漢以前與我接觸之他族。其文化皆下我數等。我對之誠不免貢高自慢。然吾族絕未嘗自滿以阻其向上。絕未嘗自是而不肯虛受人。魏晉以降。佛教輸

入賢智之士，憬然於六藝九流以外，尚有學問，而他人之所濬發，乃似過我，於是乎積年之「潛在本能」忽觸發，留學印度，遂成爲一種「時代的運動」（Periodical Movement）此種運動，前後垂五百年，其最熱烈之時期，亦亘兩世紀，運動主要人物，蓋百數，其爲失敗之犧牲者過半，而運動之總結果，乃使我國文化，從物質上精神上皆起一種革命，非直我國史上一大事，實人類文明史上一大事也。

尤當注意者，本篇所記述，確爲留學運動而非迷信運動，下列諸賢之適印度，其所以能熱誠貫注百折不回者，宗教感情之衝發，誠不失爲原因之一部分，然以比諸基督教徒之禮耶路撒冷，天方教徒之禮麥加，與夫蒙藏喇嘛之禮西天，其動機純爲異種，蓋佛教本貴解悟而賤迷信，其宗教乃建設於哲學的基礎之上，吾國古德之有崇高深刻之信仰者，常汲汲焉以求得「正知見」爲務，而初期輸入之佛典，皆從西域間接，或篇章不具，或傳譯失眞，其重要浩博之名著，或僅聞其名，未覩其本，且東來僧侶，多二三等人物，非親炙彼土大師，末由抉疑開滯，以此種種原因，故法顯玄奘之流，冒萬險歷百艱，非直接親求之於印度而不能即安也，質而言之，則西行求法之動機，一以求精神上之安慰，一以求「學問慾」之滿足，惟其如此，故所產之結果，能大有造於思想界，而不然者，則三家村婦朝普陀，非不虔敬，而於文化何與焉，明乎此義，則知吾所謂「留學運動」非誣辭矣。

求法高僧，其姓氏爲吾人所耳熟者，不過數輩，東西著述家所稱引，亦僅能舉二三十人，吾積數月之功，刻意搜討，所得乃逾百，以其爲先民一大業，故備列其名表敬仰，次乃論次其事也。

西行求法古德表

名姓及籍貫	年代	事略
朱士行 潁川人	魏高貴鄉公甘露五年 （二六〇）	士行爲漢土沙門之始。亦爲西行求法之第一人。其西遊動機。因讀道行經覺文意隱質。諸未盡善。乃誓志捐身。遠求大本。遂在于闐得梵書正本九十章。遣弟子弗如檀送歸。後由竺叔蘭。無羅叉譯出。卽今本放光般若經是也。士行遂終於于闐。見梁高僧傳卷四本傳。
竺法護 其先月支人世居燉煌	晉武帝中 （二六五—二八九）	時寺廟圖像雖崇京邑。而方等深經。蘊在葱外。護乃慨然發憤。志弘大道。遂至西域。遊歷諸國。通三十六種語言。獲賢劫法華光讚等梵經百五十六部。齎還中夏。沿途傳譯。終身不倦。見梁高僧傳卷一本傳。
慧常 進行 慧辯 籍無考	晉成帝咸和中 （三二七—三三四）	此三人僧傳皆無傳。惟道安著合放光光讚略解序云。「會慧常進行慧辯等將如天竺。路經涼州。」知三人有結侶西遊事實。又失名人著首楞嚴後記稱咸和三年涼州刺史張天錫譯首楞嚴經時。沙門慧常進行在坐。可考見其西遊年代也。兩文俱見出三藏集記卷八。
于法蘭 高陽人	東晉穆帝中（?） （三四五—三六一）	嘗愴然歎曰。「大法雖興。經道多闕。若一聞圓致。夕死可也。」乃遠適西域。欲求異聞。至交州遇疾。終於象林。事見梁高僧傳卷四本傳。其人卒於支遁前。略推定爲東晉穆帝時人。

法名／籍貫	時代	事蹟
支法領 籍無考	東晉孝武中（？） （三七五—三九六）	領爲慧遠弟子。奉遠命往取衆經。踰越沙雪。曠歲方返。見梁高僧傳卷六遠傳。領在于闐得華嚴前分三萬六千偈。見同書卷二佛馱跋陀羅傳。又僧肇答劉遺民書云。「領公遠舉。乃是千載之津梁。於西域還得方等新經二百餘部。」（梁高僧傳卷七僧叡傳引）綜此諸傳。知領此行成績甚優也。
法淨 籍無考	同上	與法領同受慧遠命出遊。見遠傳。
法顯 平陽武陽人	東晉安帝隆興三年往 義熙十二年歸。 前後凡十五年。 （三九九—四一六）	法顯與支奘爲西行求法界前後兩大人物。稍通佛門掌故者。皆能知之。梁高僧傳本傳云。「嘗慨經律舛闕。誓志尋求。」此爲顯出遊之動機。其在長安偕行者。有慧景道整慧應慧嵬五人。在張掖復遇僧紹智嚴寶雲慧簡僧景五人。相約同遊。而或在中途折回。或分道行。或道死。或留印不歸。故歸國時孑然僅一人耳。此爲顯同行之伴侶。其行程據佛國記所述。由燉煌渡沙河十七日至鄯善。（今縣）又十五日至僞夷。（今焉耆縣）由僞夷西南行。一月五日至于闐。（今縣）西行二十五日至子合。（今葉爾羌南）更南行四日至於麾。（今奇靈卡）更二十五日至竭叉。（今搭什庫爾干）計在今新疆省境內共行百二十二日。從竭叉度葱嶺。行一月。順嶺西南行十五日至烏萇。（今阿富汗國加非利斯坦省之班底）南下至宿訶多。（今地待考）東下五日至犍陀衞。（即健陀羅今干達馬克）南行四日至佛樓沙。（今白沙威爾）南度小雪山。（今阿富汗

		都城南之白瓦里山）更南下十日至跋那（今哈爾奈）計在今阿富汗國境共行三十三日。由跋那東行三日渡新頭河（即印度河）至毗荼（今克爾莽爾）則入印度境矣。自燉煌至毗荼共費百五十九日。途中屢有勾留。故六年乃達中印度。留中印度三年。將返國。附海船適師子國。（今錫蘭島）在彼復留二年。由師子洲附船返廣州。遇風漂泊九十日至一國名耶婆提。（今地待考）停五月。在彼易舟歸。八十餘日至長廣郡牢山（今青島）登陸。歸途計費三百三十餘日。此爲顯旅行之歷程。顯留印數年學梵語梵書。在中天竺得摩訶僧祇律薩婆多律雜阿毗曇心經方等泥洹經。在師子國得彌沙塞律長阿含雜阿含及雜藏。皆漢土所無。躬自書寫賫歸。律藏及阿含之輸入。多賴其賜。此爲顯留學之成績。歸國後與佛馱跋陀羅同譯諸經論百餘萬言。又紀旅行中所見聞爲佛國記。（亦作法顯傳）至今治印度學者皆宗之。英法德文皆有譯本。此爲顯對於人類文化永久之貢獻。
道整 洛陽清水人（？）	同上	據法顯傳。顯發長安時五人同行。整居其一。同行十人中安抵印境者惟整與顯耳。然整遂留印不復歸。 （附考）梁高僧傳卷一曇摩羅提傳稱『趙正晚年出家更名道整。』案趙正即趙文業。仕苻秦與道安同監譯事。最有功佛法。與法顯同遊之道整。當即其人。惟僧傳言其終於襄陽。佛國記言其終於印度。未知孰是。
智嚴	同上（？）	初與法顯同行至偽夷。因返高昌求行資。遂分道。後獨行至罽賓。留彼地十年。從佛馱先

	西涼州人		踏受禪法。教授佛馱跋陀羅（即覺賢）東歸。參其譯事。始終相隨。晚年汎海重到天竺。卒於罽賓。事蹟具詳梁高僧傳卷三本傳。
智羽 智遠	籍無考	同上（？）	智嚴弟子。嚴第二次遊印時隨往。嚴卒。歸報。復返印。事見嚴傳。
寶雲	涼州人	同上（？）	在張掖遇法顯與偕行。同至佛樓沙而別。據佛國記謂其先歸。據梁高僧傳卷三本傳。則雲嘗歷于闐天竺諸國。徧學梵書。音字詁訓。悉皆備解。歸後在江左主持譯事。與智嚴同為覺賢高弟也。傳稱其遊履外國。別有記傳。今佚。
僧景	籍無考	同上（？）	與法顯偕遊至佛樓沙。先歸。（附考）隋書經籍志有釋曇景外國傳五卷。疑即僧景所撰。今佚。
慧達	籍無考	同上	與法顯道整寶雲等偕遊至佛樓沙先歸。（附考）僧傳所記有慧應無慧達。是否一人。待考。
僧紹	籍無考	同上	與法顯偕遊至于闐。顯等西度葱嶺經阿富汗入印。紹獨別去。隨胡人入罽賓。

慧景 籍無考	同上	與法顯道整偕遊。至小雪山。凍死。
慧簡 慧嵬 籍無考	同上	與法顯等偕遊。至偽夷。偕智嚴返高昌求行資。其後是否仍與嚴偕。今無考。
沮渠京聲 涼州人	東晉安帝義熙中（？）（四〇五－四一八）	北涼主沮渠蒙遜之叔。封安陽侯。嘗度流沙至于闐。從天竺法師佛馱斯那學禪法。譯書甚多。事蹟附見梁高僧傳卷二曇無讖傳。
康法朗 中山人 同侶四人	東晉（年分無考）	與同學四人發趾張掖。西過流沙。餘四人遂不復西行。朗更遊諸國。研尋經論。後還中山。見梁高僧傳卷四本傳。
慧叡 冀州人	東晉（年分無考）	從蜀之西界。至南天竺。音譯詁訓。無不必曉。後遊廬山。復入關從學羅什。見梁高僧傳卷七本傳及釋迦方志卷下。
智猛 雍州新豐人 同侶十五人	姚秦弘始六年往。劉宋元嘉十四年歸。凡在外	猛之出遊。在法顯後四年。蓋不相謀也。猛每聞外國道人說天竺有釋迦遺跡及方等衆經。於是始結同志十有五人出遊。歷流沙至于闐。西南行二千里。始登葱嶺而九人退還。諍一人復道死。猛僅與四人共度雪山。歷罽賓徧遊印。當時西遊諸賢留印最久者莫如

人名	年代	事蹟
	三十七年。（四〇三—四二七）	猛。及其歸也。僅與一人偕耳。猛得梵本甚多。僧祇律及大般涅槃其最著也。猛著遊行外國傳。隋唐經籍志並著錄。今佚。其事蹟備見梁高僧傳卷三本傳。
道嵩（籍無考）	同上	與智猛同行。至波崙國。道亡。
曇纂（籍無考）	同上	與智猛同出同歸。
曇學、成德（河西人）同侶八人	東晉末（年分無考）	賢愚經記（見出三藏集記卷十）云。「河西沙門曇學。成德等八僧。結志遊方。遠尋經典。於于闐大寺習梵音。精思通譯。」此八僧曾否到印度。今無考。
曇無竭（幽州黃龍人）同侶二十五人	劉宋永初元年（四二〇）往。歸期無考。	曇無竭此云法勇。聞法顯等躬踐佛土。慨然有忘身之誓。乃召集同志二十五人遠適西方。度雪山時。經三日方過。料檢同侶。失十二人。餘十三人。經罽賓入中天竺。八人復死於路。僅餘五人同行。後於南天竺隨舶汎海達廣州。據梁高僧傳卷三本傳無竭亦著有遊記。但隨唐志並不著錄。想其佚已久。
僧猛、曇朗	同上	曇無竭同行二十五人中之二人也。事蹟無考。

道普 高昌人	宋元嘉中 （四二四—四五三）	普事蹟附見梁高僧傳卷二曇無讖傳中。據稱『經遊西域。徧歷諸國。……普能梵書。備諳諸國語。遊履異域。別有大傳。』其傳隋志不著錄。想已久佚。其出遊年代不可考。惟讖傳又云。『宋元嘉中故頁涅槃後分。遣普將書吏十人西行尋經。至長廣郡（今青州）舶破傷足。因疾而卒。』此則普第二次西行而以身殉法也。
道泰 籍無考	東晉劉宋間 （年分難確指）	開元釋教錄卷四下云。『泰以漢土方等經備。幽宗粗暢。其所未練。惟三藏九部。故杖策冒險。爰至葱西。綜覽梵文。並獲婆沙梵本十萬餘偈。及諸經論東歸。』釋道挻阿毗曇毗婆沙論序（見原書卷首）云。『有沙門道泰。……至葱西。……獲其梵本十萬餘偈。……以乙丑之歲……傳譯。』法顯諸僧西遊目的在求大乘經典。道泰則注重小乘。婆沙大論輸入。泰之賜也。此論以乙丑年傳譯。其年爲宋文帝元嘉二年。泰之出遊。當遠在此年以前矣。
法盛 高昌人	東晉劉宋間 （？）	梁高僧傳卷二曇無讖傳云。『時高昌有沙門法盛。亦經往外國。立傳凡有四卷。』隋唐書經籍志並著錄法盛歷國傳三卷。今佚。
竺法維 僧表 涼州人（？）	東晉劉宋間 （？）	二人之名附見曇無竭傳云。『並經往佛國。』似皆北涼時人。梁寶唱名僧傳卷廿六有僧表傳。

慧覽	籍無考	宋太明中（四五七—四六四）	覽曾遊迦濕彌羅。從達摩瞿沙受禪要。還至于闐授諸僧戒。見梁高僧傳卷十二本傳。
道藥	籍無考	元魏太武末年（四三三—四三九）	藥從疏勒道入印度經懸度到僧伽施國。還著傳一卷。見唐道宣釋迦方志卷下。所著傳隋書經籍志著錄。今佚。楊衒之洛陽伽藍記引之。
法獻	西海延水人	宋元徽三年（四七五）	獻聞智猛西遊。乃誓欲忘身。往觀聖迹。以元徽三年。發蹤金陵。西遊巴蜀。路出河南。道經芮芮。既到于闐。欲度葱嶺。值棧道路絕而返。見梁高僧傳卷十四本傳。
惠生	籍無考	元魏熙平元年至正光三年（五一六—五二二）	魏書釋老志云。『熙平元年詔遣沙門惠生使西域。採諸經律。正光三年還京師。所得經論一百七十部行於世。』慧生行傳一卷。隋書經籍志著錄。今佚。洛陽伽藍記引之。
宋雲	燉煌人	同上	洛陽伽藍記卷五云。『宋雲與惠生向西取經。凡得一百七十部。正光二年二月還。』其年月與釋老志小有出入。要之二人同出同歸無疑也。雲著有家記。隋志著錄。今佚。伽藍記引之。唐志別有雲著魏國以西十一國事一卷。是否即家記異名。今無考。
王伏子統法力		同上	魏書嚈噠傳云。『熙平中明帝遣王伏子統宋雲沙門法力等往西域求訪佛經。沙門慧生偕行。』據此知茲遊同行者尚有此三人也。

人名	籍貫	年代	事蹟
雲啓			籍貫年代事蹟皆無考。其名僅見佛祖歷代通載卷十。
寶暹 道邃 僧曇 智周 僧威 法寶 智昭 僧律	籍皆無考	北齊武平六年至十三年（五七四—五八一）	唐高僧傳卷二闍那崛多傳云。『有齊僧寶暹道邃僧曇等十人。以武平六年。相結同行。採經西域往返七載。將事東歸。凡獲梵本二百六十部。遂至突厥。俄而齊亡。……大隋受禪。暹等費經臨還。』大抵隋代所譯經論原本。多出暹等所費歸也。同行十人中。智周等五人之名。見開元釋教錄卷七。餘二人無考。
玄奘	洛州緱氏人	唐貞觀二年出。十九年歸。前後凡十七年。（六二八—六四五）	玄奘爲中國佛教第一功臣。其事蹟具見慧立著之慈恩三藏法師傳及唐高僧傳卷四本傳。其遊歷之跡。見奘所自著大唐西域記。諸書現存。爲世界學界鴻寶。今以極簡略之文記其梗概如下。 （一）遊學動機。因研究婆沙雜心俱舍攝大乘諸論。覺未能盡其理解。雖從本國大師質疑。皆不滿足。故發憤西遊。求名師。讀原本。慈恩傳云。『師既遍謁衆師。備飡其說。詳考其義。各擅宗途。驗諸聖典。亦隱顯有異。莫知適從。乃誓遊西方。以問所惑。』此奘出遊之主要動機也。時年二十九。 （二）旅途之艱窘。時方嚴越境之禁。奘詣闕陳表。請特許遊學。有司不爲通。乃隨飢民度隴。復偷越五烽（關卡）備極艱險。乃至高昌（今吐魯番）高昌王麴文泰。夙聞其

名。强留供養。奘以死自誓。乃得脫。猶淹彼國經一夏。時西域諸國。咸服屬突厥。非得突厥護照。不能通行。乃持文泰介紹書。詣突厥葉護可汗牙所。得其許可乃行。故奘所遊者非漢以來西域通路。乃北出特穆爾圖泊。掠西伯利亞之南端。經俄屬土耳其斯坦。乃循阿富汗入海濕彌羅。此路爲法顯法勇以來所未經行也。途中艱窘狀況。具見本傳。

（三）留學成績　奘出遊十七年。歷五十六國。備通各種語言文字。其間留中印度摩竭提國之那爛陀寺凡五年。實奘畢生學力最得力處也。時印度大乘教方極盛。法相宗尤昌。大師戒賢。卽那爛陀之首座。奘親受業。盡傳其學。歷治瑜伽顯揚對法諸論。而於瑜伽尤所專精。其餘如小乘一切有部經量部。及大乘法性宗學說。莫不參稽深造。旁及外道宗趣。咸所取資。學業旣成。五印諸王。爭先供養。其共主戒日王。敬禮尤至。爲奘特開辯學大會。奘立「眞唯識量」。盛諸關門。經月無人能難詰者。後更遍遊諸國。采風問俗。至貞觀十八年乃歸。

（四）歸國之貢獻　奘所齎歸之經典。凡五百二十夾。六百五十七部。各地方各宗派之書咸有。以貞觀十九年正月抵長安。其年三月。卽開始翻譯。直至龍朔三年十月。凡十九年間。（六四五——六六三）譯事未嘗一日輟。所譯共七十三部。一千三百三十卷。其絕筆之時。距圓寂僅一月耳。

玄照　太州仙掌人　唐貞觀間（六二七——六四九）

照與玄奘蓋先後出遊。但照之往。取道吐蕃（西藏）蒙文成公主護送。歸途經泥波羅（卽尼泊爾。亦稱廓爾喀）此藏印通路。爲前人所未經者。照在印凡十一年。留書微歸。

	又麟德元年（六六四）	高宗麟德元年，復奉勅往，遂在中印病歿。
師鞭 齊州人	貞觀間（？）	與玄照偕行，至西印度，年三十五，卒於彼地。
道希 齊州歷城人	貞觀間（？）	留學那爛陀寺，攜有漢譯新舊經論四百餘卷，施入該寺，又在大覺寺樹立唐碑一座，卒於印度。
慧業 新羅人	貞觀間	留學那爛陀寺，卒於彼，義淨嘗見其手寫梵本諸經論。
玄恪 新羅人	貞觀間	嘗與玄照同留學大覺寺，後卒於印度。
道方 并州人	無考	由泥波羅入印，留學大覺寺。
道生 并州人	貞觀末	由吐蕃路入印，留學那爛陀，卒業後多齎經像歸國，至泥波羅病死。
常慜 并州人	無考	由海道往，經訶陵國，舟覆溺死，其弟子一人偕亡。

名	籍貫	年代	事蹟
師子惠	京師人	貞觀間	與師鞭偕行。留學信者寺。歸途經泥波羅。病死。
玄會	京師人	無考	由西域入迦濕彌羅。留學大覺寺。歸途經泥波羅。病死。年僅三十。義淨云「尼波羅有毒藥。所以到彼多亡也。」
僧隆	籍無考	貞觀間	從北道至北印度。後返國經健陀羅。道亡。
明遠	益州淸城人	無考	由交阯泛海往。經訶陵至師子國。（錫蘭）欲潛取佛牙。爲國人所覺。頗見陵辱。自是師子人守護佛牙益嚴重云。啓超案吾遊錫蘭。尚觀所謂佛牙者。
義朗	益州成都人	無考	由海道往。精擊瑜伽。住錫蘭頗久。
智岸	成都人		與義朗偕行。至郎迦國。病死。
義玄	成都人		義朗之弟。與朗偕行。
會寧	成都人	麟德中	由海道往。至訶陵國。得大涅槃經後分。補譯送歸。旋客死海外。年僅三十四五。

運期	交州人	同上	會寧弟子。學譯經遣其資還。尋復獨遊。
解脫天	交州人	無考	由海道往。留學大覺寺。
窺沖	交州人	無考	明遠弟子。後隨玄照同留中印度。卒於王舍城。年三十許。
智行	愛州人	無考	由海道至西印度留學信者寺。卒於彼地。年五十餘。
慧琰	交州人	無考	智行弟子。隨師到僧訶羅國。
信胄	籍無考	無考	由西域北道至西印度留學信者寺。卒於彼地。年三十五。
大乘燈	愛州人	無考	幼隨父母。曾遊印度。隨唐使臣郯緒歸國。受業玄奘。矢志出遊。乃由海道經師子國入南印度。旋至東印耽摩立底國。留十二年。隨詣中印。留學那爛陀。卒於此寺。義淨猶覩其遺物。

彼岸　智岸	並高昌人	無考	二人少長京師。後隨使臣王玄策。泛海遊印。遇疾俱卒。所攜漢譯本瑜伽及餘經論。保存於室利佛逝國。
曇閏	洛陽人		由海道往。至渤盆國。遇疾死。
義輝	洛陽人	無考	因讀攝論俱舍懷疑未晰。乃往中印度留學。畢業歸國。至郎迦戍國病死。年三十餘。
慧輪	新羅人	貞觀間	隨玄照西行充侍者，留學信者寺十年。義淨遊印時尚存，年向四十。
道琳	荊州江陵人		因欲研究戒律。發心留學。由海道往印。在東印耽摩立底國留三年。次至中印。留那爛陀數年。南印西印各住經年。義淨出遊時尚留印。
曇光	荊州江陵人		由海道往。至東印度訶利雞羅國。後不知所終。
慧命	荊州江陵人		由海道往。至占波。屢遭艱苦。廢然而返。

善行	晉州人		義淨弟子。隨淨至室利佛逝。嬰疾而歸。
僧哲	澧州人		由海道往。留學三摩呾吒國。義淨在印。曾與相見。其弟子玄遊。高麗國人。隨哲往師子國。
靈運	澧州人		與僧哲同遊。留學那爛陀寺。
智弘	洛陽人		當時印度使臣王玄策之姪。與無行同泛海西遊。留學大覺寺二年。復詣那爛陀。卒乃在信者寺習小乘教。譯律藏書甚多。留印共八年。經迦濕彌羅返國。
無行	荊州江陵人		與智弘同泛海西遊。留學那爛陀寺。習瑜伽中觀俱舍。復往羝羅荼寺研究因明。義淨在印常與往還。著有遊記。名曰中天附書。今佚。一切經音義引之。
法振	荊州人		由海道往。至羯荼國病死。年三十五六。
乘悟	同州人		與法振同行。乘悟至瞻波病死。乘如蹤跡不詳。
乘如	梁州人		

人名	時代	記事
大津 澧州人	唐永淳二年至天授三年（六八三—六九二）	初法侶多人。泛海西遊。擬行。其侶退縮。津乃獨往。留印十年。復附舶歸國。義淨之南海寄歸傳。即託津帶返也。 右自玄照至大津凡四十人。皆見義淨大唐西域求法高僧傳。其常慜傳附見弟子一人。玄恪傳末。附見新羅僧二人。玄會傳末附見與北道使人同行者一人。文成公主乳母之息二人。義朗傳末。附見唐僧至烏萇國者三人。慧輪傳中。附見由蜀川牂牁道西遊之唐僧二十許人。曇光傳中。附見訶利雞羅國唐僧一人。皆失名姓。除慧輪傳之二十許人。相傳為五百年前曾來者外。餘五十人。皆唐太宗至武后時人。與玄奘義淨先後遊印者也。
義淨 范陽人	唐高宗咸亨二年至武后證聖元年（六七一—六九四）	淨年十五。便蓄志欲遊西域。年三十七乃獲成行。初發足至番禺。得同志數十人。及將登舶。餘皆退罷。淨奮厲孤行。備歷艱險。所至之境。皆洞言音。凡遇酋長。俱加禮重。經二十五年。歷三十餘國。留學那爛陀十年。歸時賚得梵本經律論近四百部。合五十萬頌。歸後從事翻譯。所出五十六部二百三十卷。玄奘以後一人而已。著有大唐西域求法高僧傳。南海寄歸傳。內法傳。皆佛門掌故珍要之書。求法傳卷下玄逵傳末自述遊跡頗詳。
貞固 滎川人	唐武后永昌元年（六八九）	義淨在印度。附書廣州制旨寺。求紙墨供寫經之用。並求助譯之人。固時年四十。奮然遄往。淨有詩贈之。
孟懷業 廣州人	同上	貞固弟子。隨師遊學。復為義淨侍者。助譯事。

人名	時代	事蹟
道宏 汴州人	同上	隨貞固出遊。年僅二十三。既至印度。留學那爛陀。助義淨譯寫。
法朗 襄陽人	同上	隨貞固出遊。年僅二十四。後在訶陵國遇疾卒。以上四人。附見求法高僧傳。
慧日 東萊人	唐中宗嗣聖十九年至玄宗開元七年（七〇二—七一九）	日聞義淨之風。誓志西遊。泛舶歷南洋諸國。三年乃至印度。前後歷七十餘國。歸而專弘淨土之教。見宋高僧傳卷二十七本傳。
慧超 新羅籍	唐開元十五歲歸（七二七）	超名不見諸傳記。（唐僧傳有兩慧超皆非此人）惟慧琳一切經音義卷一百。有慧超往五天竺傳音義。知其人為西行求法且有著書者。但其書隋唐志皆不著錄。佚蓋久矣。近年敦煌石室寫經出世。忽發現其書末殘卷數葉。知其以開元十五年歸。歸途經于闐疏勒焉耆達安西。實學界一快事也。
不空 本北印度人隨叔父留寓中國	唐玄宗開元二十九年至天寶八載（七四一—七四九）	不空為我國密宗開祖。奉其師金剛智遺命。率弟子二十七人西遊。求得密藏經論五百餘部齎歸。見宋高僧傳卷一本傳。

含光 慧誓		同上	不空弟子。隨空行。光別有傳。見宋高僧傳卷二十七。
悟空	京兆雲陽人	唐玄宗天寶十載至德宗貞元五年（七五一—七八九）	空本名車奉朝。隨中使張韜光由安西路來使罽賓。旋在罽賓出家。歷游印度諸國。留彼四十年。歸時年已六十餘。

右表所列。共得百零五人。其佚名者尚八十二人。（康法朗同行者佚三人。智猛同行者佚十三人。曇學等同行者佚六人。曇無竭同行者佚二十三人。寶暹等同行者佚二人。求法高僧傳中佚名者十人。不空同行者佚二十五人。）嗚呼。盛矣。據求法高僧傳所述。則距義淨五百餘年前。尚有由蜀川牂牁道入印之唐僧二十許人。注一 其年代確否雖未敢定。然有專寺供其棲息。事當非誣。再考印度境內華人專寺。其見於載籍者有四。

（一）東印度殑伽河下游之支那寺。注一

（二）迦濕彌羅之漢寺。注二

（三）王舍城中之漢寺。注三

（四）華氏城東南百里之支那西寺。注三

此諸寺者。殆可稱爲千餘年前之中國留學生會館。夫必學生多然後會館立。然則當時西行求法之人姓氏失

考。殆更不止此數耳。

（注一）求法高僧傳卷上云『那爛陀寺東四十驛許。尋殑伽河而下。至蜜栗伽悉他鉢娜寺。去此寺不遠有一故寺。但有塼基。厥號支那寺。相傳是室利笈多大王爲支那國僧所造。於時有唐僧二十許人從蜀川牂牁道而出。王施此地。以充停息。給大村封二十四所。……准量支那寺至今可五百餘年矣。現今地屬東印度。其王每言若有大唐天子處數僧來者。我爲重興此寺。』案義淨前五百餘年。則當在法顯以前。此年代恐不確。惟淨既親覽此寺故基。聞其口碑。則其必有是事。固無可疑耳。

（注二）法苑珠林卷三十八引王玄策西域志云『罽賓國都城內有寺名漢寺。昔日漢使向彼。因立浮圖。以石構成。高百尺。道俗虔恭。異於殊常。』

（注三）宋范成大吳船錄卷一引繼業印度行程云。『王舍城中有蘭若隸漢寺。……又北十五里有那爛陀寺。……又東北十里至伽濕彌羅漢寺。寺南距漢寺八里許。自漢寺東行十二里。……又東七十里。……又西北五十里有支那西寺。古漢寺也。西北百里至花氏城。育王故都也。』案此文頗不明瞭。惟王舍城中那爛陀寺南十五里有一漢寺。華氏城東南百里有一支那西寺。蓋無疑。所謂伽濕彌羅漢寺者。不知是否即王玄策所記。但若爾則地里殊遠隔不愜矣。或此地之寺由迦濕彌羅分出。故襲其名耶。若爾則中印應有三漢寺。並東印及罽賓者爲五矣。又案此諸寺玄奘義淨皆不記。其建設當在奘淨西遊後耶。然王玄策年代固較奘稍晚而較淨稍早也。姑存疑以俟續考。

求法運動起於三國末年。訖於唐之中葉。前後殆五百年。區年代以校人數。其統計略如下。

西第三世紀（後半）	二人
第四世紀	五人
第五世紀	六十一人
第六世紀	十四人
第七世紀	五十六人

第八世紀(前半)　三十一人

右三四兩紀之西遊者，皆僅至西域而止，實今新疆省境內耳。（內法護一人似曾出葱嶺以西，又僧建所到月支當爲今阿富汗境內地）未能指爲純粹的留學印度。其留學運動最盛者，爲第五第七兩世紀，而介在其間之第六世紀，較爲衰頹。此種現象之原因，可從三方面推求之。其一，印度方面：五世紀爲無著世親出現時代，七世紀爲陳那護法清辯戒賢出現時代，佛教昌明，達於極點，其本身之力，自能吸引外國人之觀光願學。六世紀介在其間，成爲閏位。其二，西域方面：五世紀苻姚二秦，與涼州以西諸國，交涉極密，元魏益收西域之半以爲郡縣，故華印間來往利便。六世紀則突厥驟強，交通路梗，諸求法者欲往末由。觀玄奘之行，必迂道以求保護於葉護，可窺此中消息。七世紀則唐既定天下，威稜遠播，如履戶庭也。其三，中國方面：四世紀以前，佛教殆爲無條理無意識的輸入，殊不能滿學者之欲望。故五世紀約百年間，相率爲直接自動的輸入運動。至六世紀時，所輸入者已甚豐富，當圖消化之以自建設，故其時爲國內諸宗創立時代，而國外活動力反稍減焉。及七世紀則建設進行之結果，又感資料不足，於是向百尺竿頭再進，爲第二期之國外運動。此實三百年間留學事業消長之主要原因也。

第八世紀之後半紀，印度婆羅門教中興，佛教漸陵夷衰微矣。而中國內部亦藩鎮猖獗，海宇鼎沸，國人無復餘裕以力於學。故義淨悟空以後，求法之業，無復聞焉。其可稱佛徒留學史之掉尾運動者，則有宋太祖乾德二年至開寶九年（九六四——九七六）勅遣沙門三百人入印度求舍利及梵本之一事。（注一）其發程時，上距義淨之入寂既二百五十二年矣。此在求法史中，最爲大舉，然銜朝命以出，成爲官辦的羣衆運動，故其成績乃一無足紀也。

（注一）此事僅見於范成大之吳船錄。成大蓋錄僧繼業之遊記。繼業即三百人中之一人也。吳船錄卷一云：『繼業姓王氏，耀州人。……乾德

二年，詔沙門三百人入天竺求舍利及貝葉多書業預遣中至開寶九年始歸峨眉牛心寺所藏涅槃經一函四十二卷，業於每卷後分記西域行程，雖不甚詳，然地理大略可考，世所罕見，錄於此……』成大所錄全文約九百字，當時極勞費之一舉，顧此僅傳矣，業所記雖簡略，然亦有足補顯奘諸記所不及者，亦佛門掌故一珍籍也。

前所列百〇五人中，惟宋雲慧生等五人爲北魏熙平中奉勅派往，其餘皆自動也。（內劉宋時之道普，唐時之玄照，皆先已爲自動的西遊，歸後乃勅派再遊者。）此可見學問之爲物，純由社會的個人自由開拓，政府所能助力者蓋甚微耳。

西遊諸賢中有籍貫可考者六十五人，以隸今地，則各省所得統計略如下。

甘肅　十人　　河南　八人　　山西　七人　　兩廣　七人
四川　六人　　湖北　五人　　直隸　四人　　陝西　四人
山東　四人　　新疆　四人　　遼東　四人　　湖南　三人

此等奇異之現象，則江淮浙人，竟無一也。此一帶爲教義最初輸入發育之地，其人富於理解力，諸大宗派，多在此成立焉。獨於當時之留學運動，乃瞠乎其後者，其毋乃堅忍冒險之精神不逮北產耶，雖然，當前期（五世紀）運動最盛時，南北朝分立，西域交通，爲北人所專享，後期（七世紀）運動時，政治中心點亦在西北，則江表人士，因乏地理上之便利，不克參加於此運動，亦非甚足怪也。

再將各人之行踪及生死列統計表如下。

（一）已到印度學成後安返中國者四十二人。

法護　法領　法顯　智嚴　智羽　智遠　寶雲　僧景　慧達　沮渠京聲　康法朗　慧叡　智猛　曇纂　法勇　道普　道泰
法盛　慧覽　道藥　惠生　宋雲　寶暹及其同行者七人　玄奘　玄照　運期　智弘　大津　義淨　慧日　慧超　不空

含光　悟空　繼業

(二)已到西域而曾否到印度無可考者十六人。

朱士行　慧常　進行　慧辯　僧建　慧簡　慧嵬　慧應　慧學及其同行者七人

(三)未到印度而中途折回者人數難確指。

法獻(因葱嶺棧道絕折回)　康法朗同行之四人(過流沙後折回)　智猛同行之九人(臨度葱嶺時折回)　義淨同行之數十人(臨登海舶時折回)　大津同行多人(臨登海舶時折回)

(四)已到印度隨即折回者二人。

慧命(以不堪艱苦折回)　善行(以病折回)

(五)未到印度而死於道路者三十一人。

于法蘭(死於象林)　慧景(死於小雪山)　道嵩(死於波淪)　法勇同行者十二人(死於雪山)又八人(死於罽賓天竺道中)　智猛同行者一人(死於葱嶺西)　智岸(成都人死於郎迦)　智岸(高昌人死於海舶)　彼岸(同上)

曇閏(死於渤盆)　常慜及其弟子一人(死於訶陵)　法朗(死於訶陵)

(六)留學中病死者六人。

師鞭(年三十五)　會寧(年三十四五)　窺冲(年三十許)　信胄(年三十五)　法振乘悟(卒年無考)

(七)學成歸國而死於道路者五人。

道生　師子惠　玄會(俱經尼波羅被毒死)　僧哲(行至健陀羅病死)　義輝(行至郎迦戍病死)

(八)歸國後為第二次出遊者六人。

（甲）再出遊而死於道路者一人。道普（在青島舶破而死）
（乙）再出遊而欲歸不得者一人。玄照
（丙）再出遊遂留外不歸者一人。智嚴
（丁）再出遊而曾否再歸無可考者三人。智羽　智遠　運期

（九）留而不歸者七人。（？）

朱士行（留于闐）　道整　道希　慧業　玄恪　智行　大乘燈（並留印度）

（十）歸留生死無考者多人。其數難確指。

法淨　僧紹　僧猛　曇朗　主伏　子統　法力　雲啓　道方　明遠　義朗　義玄　解脫天　慧炎　慧輪　道琳　曇光　僧哲
玄遊　寶暹　無行　乘如　貞固　孟懷業　道宏　慧磬　又與寶暹同行者二人　與不空同行者二十七人　求法傳中佚名者十人　義淨所稱五百年前之唐僧二十許人　合計蹤跡不明者八十餘人。

右統計表所當注意者。其學成平安歸國之人。確鑿可考者。約占全體四分之一。死於道路者亦四分之一。中途折回者似甚多。而留外不歸之人。確鑿可考者數乃頗少也。

又其留學期間之久暫可考見者。列表如下。（以久暫爲次）

悟空　四十年
智猛　三十七年
義淨　二十五年
惠生　宋雲等　十九年
慧日　十九年

玄奘	十七年
大乘燈	十二年以上
玄照	第一次十一年　第二次不歸
智嚴	第一次十年　第二次不歸
慧輪	十年以上
大津	十年
不空	九年
智弘	八年
寶暹等	七年

又此種留學運動。以一人孤征者爲最多。若玄奘之獨往獨來。最足爲此精神之代表矣。然屬於團體運動者亦不少。如法顯等十人團。可爲最初之探險隊。成績亦最優（智嚴寶雲皆團員之一）次則智猛等十五人團。法勇等二十五人團。曇學等八人團。寶暹等十人團。不空等二十八人團。皆極濟濟矣。然法顯智猛。皆結隊往而一人獨歸。抑亦等於孤征矣。至於繼業等之三百人。則以官費派遣。在此項史料中。殊不甚足爲輕重也。

留學運動之總成績。蓋不可以數算。前之法護。後之玄奘。其在譯界功烈之偉大。盡人共知。不復喋述。至如般若之肇立。則自朱士行之得放光也。華嚴之傳播。則自支法領求得其原本。而智嚴寶雲挾譯師覺賢以歸也。涅槃之完成。則賴智猛。阿含之具足。及諸派戒律之確立。則賴法顯。婆沙之宣傳。則賴道泰。淨土之盛弘。則賴慧日。戒經之大備。則賴義淨。密宗之創布。則自不空。此皆其最犖犖可記者也。

留學運動之副產物甚豐。其尤顯著者則地理學也。今列舉諸人之遊記。考其存佚如下

（一）法顯　歷遊天竺記傳一卷今存。

隋書經籍志著錄有佛國記一卷。法顯傳二卷。法顯行傳一卷。蓋一書異名。史官不察。複錄耳。書現存藏中。通稱法顯傳或佛國記。非遠祕書。祕册彙函皆收錄。近人丁謙有注頗詳。

法人(Abel R'emusat)以一八三六年譯成法文。在巴黎刊行。題爲(Foe Kone Ki ou relations des royaumes bouddhiques)。英人(Samuel Beal)續譯成英文在倫敦刊行。題爲(Travels of Fah Hian and Sung-yun. Buddhist Pilgrims from China to India)。德文亦有譯本。

（二）寶雲　遊履外國傳梁高僧傳本傳著錄。今佚。隋唐志皆未著錄。

（三）曇景　外國傳五卷今佚。隋書經籍志著錄。

（四）智猛　遊行外國傳一卷。今佚。

隋書經籍志著錄。唐書藝文志著錄。僧祐出三藏集記引其一段。

（五）法勇　（即曇無竭）歷國傳記。今佚。隋唐志皆未著錄。

（六）道普　遊履異域傳見梁高僧傳曇無讖傳。今佚。隋唐志皆未著錄。

（七）法盛　歷國傳二卷。隋書經籍志著錄。唐書藝文志著錄。今佚。

（八）道藥　道藥傳一卷。隋書經籍志著錄。今佚。洛陽伽藍記節引。

（九）惠生　慧生行傳一卷。隋書經籍志著錄。今佚。洛陽伽藍記節引。

（十）宋雲　家記一卷。隋書經籍志著錄。今佚。洛陽伽藍記節引。

隸國以西十二國事一卷。唐書藝文志著錄。今佚。是否家記異名。今無考。

(十一)玄奘　大唐西域記十二卷。今存。

唐書藝文志著錄。現存藏中。近人丁謙著有考證。

法人(Stanislas Julien)有法文譯本。一八五七年刊行。題爲(Mémoires sur les Contrées Occidentales)英人(Samuel Beal)有英文譯本。題爲(Si-yu ki: Buddhist Records of the Western World)

(附)慧立　大慈恩寺三藏法師傳十卷彥悰箋。今存。

慧立爲玄奘弟子。記其師西遊事蹟。法人(Julien)以一八五三年譯成法文。題爲(Histoire de la Vie de Hiouen Thsang et Ses Voyages dans l'Inde entre les années 629 et de 642 de notre ère)

(十二)義淨　南海寄歸內法傳四卷。今存。

唐書藝文志著錄。日本高楠順次郎有英文譯本。一八九六年在牛津大學刊行。題爲(Record of the Buddhist Religion)

(附)義淨　大唐西行求法高僧傳二卷。今存。

此書爲求法高僧五十餘人之小傳。其名具見前表。書中關於印度地理學故。法人(Ed. Chavannes)以一八九四年譯成法文。題爲(Mémoir sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les-Pays d'occident)

(十三)無行　中天附書。今佚。

唐志未著錄。求法高僧傳言有此書。慧琳一切經音義卷一百著錄。題爲荆州沙門無行從中天附書於唐國諸大德。

(十四)惠超　往五天竺國傳三卷。久佚今復出。

唐志未著錄。一切經音義卷一百著錄。近十年來從燉煌石室得寫本殘卷。收入羅氏雲窗叢刻。

(十五)繼業　西域行程。今佚。范成大吳船錄節引。

以上十五種。皆前表中諸留學生之遺著也。其原書首尾具存者。惟法顯玄奘義淨三家。然全世界研究東方文化之人。已視若鴻寶。備諸家書而悉存者。當更能資吾儕以無窮之理趣也。其他留學界以外之人關於地理之著述尚多。實則皆受當時學界間接之影響也。舉其可考者如下。

（一）道安　西域志 隋書經籍志著錄今佚酈道元水經注徵引多條道安未嘗出國門一步此書蓋聞諸曾遊西域者據水經注所引其關於葱嶺以西之記載頗不少疑道安朋輩中或有先法顯而遊印度者矣

（二）程士章　西域道里記三卷 隋書經籍志著錄玉海卷十六著錄今佚

（三）彥琮　大隋西國傳十卷 隋唐志皆未著錄唐高僧傳卷二達摩笈多傳列舉其目如下一本傳二方物三時候四居處五國政六學教七禮儀八飲食九服章十寶貨此書蓋彥琮述其所聞於笈多者實一種有組織之著述也

（四）彥琮　西域玄志一卷 隋唐志未著錄法苑珠林卷百十九著錄今佚

（五）大隋翻經婆羅門法師外國傳五卷 隋書經籍志著錄今佚

（六）裴矩　隋西域圖三卷 隋書經籍志著錄玉海卷十六著錄今佚

（七）王玄策　中天竺行記十卷 唐書藝文志著錄玉海卷十六法苑珠林卷百十九著錄今佚其佚散見珠林各卷所引玄策爲貞觀末年遣聘印度之使臣在蹋爾替爲政治活動與當時留學界關係亦多

（八）韋弘機　西域記 唐志未著錄玉海卷十六著錄今佚

（九）唐西域圖志四十卷 顯慶三年許敬宗等奉勅撰唐書藝文志著錄今佚

（十）西域志六十卷 唐麟德三年百官奉勅撰唐書藝文志著錄法苑珠林卷百十九著錄今佚

此外西方之繪畫彫塑建築音樂經此輩留學生之手輸入中國者。尙不知凡幾。皆教宗之副產物也。其詳當於別篇敍之。今且從省。要之此四五百年之留學運動實使我中國文明物質上精神上皆生莫大之變化。可斷言也。

最後更當研究中印間交通狀況。今依前表。其路線可考者如下。

第一　海路。

(甲)由廣州放洋　義淨。不空等出歸皆遵此路。唐代諸僧。什九皆同。曇無竭歸時遵此路。

(乙)由安南放洋　明遠出時遵此路。覺賢來時遵此路。

(丙)由青島放洋　法顯歸時遵此路。道普第二次出時遵此路。

凡泛海者皆經訶陵(即爪哇)師子(即錫蘭)等國達印度也。

第二　西域渴槃陀路。

(甲)經疏勒　宋雲惠生等出歸皆遵此路。曇無竭出時遵此路。

(乙)經子合　法顯出時遵此路。

(丙)經莎車　玄奘歸時遵此路。

渴槃陀者。今塔什庫爾干。即漢書之依耐。佛國記之竭叉也。地爲葱嶺正脊。旅行者或由疏勒。或由子合。或由莎車。皆於此度嶺。嶺西則經帕米爾高原阿富汗斯坦以入迦濕彌羅。此晉唐間最通行之路也。

第三　西域于闐罽賓路。　僧紹寶雲遵此路。

此路不經葱嶺正脊，從拉達克度嶺直抄迦濕彌羅，實一捷徑也，與法顯同行之僧紹，在于闐與顯分路，即遵此行，又寶雲傳稱其『從于闐西南行二千里登葱嶺入罽賓』，當亦即此路。

第四 西域天山北路。 玄奘出時遵此路。

此路由拜城出特穆爾圖泊，經撒馬罕以入阿富汗，除玄奘外未有行者。

第五 吐蕃尼波羅路。 玄照出歸遵此路，道生師子惠玄會等歸時皆遵此路，道死。

此路由青海入西藏經尼波羅（即廓爾喀）入印度，惟初唐一度通行，尋復榛塞。

第六 滇緬路。 求法高僧傳所記古代唐僧二十許人遵此路。

求法傳言五百年前有僧二十許人從蜀川牂牁道而出，注云『蜀川至此五百餘驛』，計當時由雲南經緬甸入印也，慧叡傳稱『叡由蜀西界至南天竺』，所遵當即此路，果爾，則此為東晉時一孔道矣。

第六之滇緬路，即張騫所欲開通而卒歸失敗者也，自南詔獨立，此路當然梗塞，故數百年間，無遵由者，第五之吐蕃路，初唐時因文成公主之保護，曾一度開通，然西藏至今猶以祕密國聞於天下，古代之錮蔽更可想，故永徽顯慶以後，吾國人經尼波羅者，輒被毒死，此路遂復閉矣，第四之天山北路，則玄奘時因突厥威虐，不能不迂道以就，故他無聞焉，第三之于闐罽賓路，本較便易，而行人罕遵者，其故難明也，是故雖有六路，然惟第一海路之由廣州放洋者，與第二西域路之由莎車子合度渴槃陀者，最為通行，前者為七世紀時交通之主線，後者為五世紀時交通之主線。

由此而當時留學運動之消長，與學生南北籍貫之偏畸，其消息皆可略窺也，海路之通，雖遠溯漢代，然其時必

無定期航行之船。蓋可推定。(注一) 廣州夙稱瘴鄉。中原人本視爲畏途。到彼候船。動逾年歲。而能成行與否猶不可期。此宜非人情所欲。故竺僧之來者如曇摩耶舍求那跋陀羅輩。留學畢業歸國者如法顯法勇輩。雖遵此路。而首塗時罕遵者。殆以其無定也。反之而西域距路。自苻秦以來。葱左諸邦。半皆服屬。元魏盛時。威及葱右。自玉門至吐火羅。(即漢時月氏舊境) 在政治上幾爲中國之附庸區域。所以行旅鮮阻而酉邁者相接也。及北齊北周分裂。突厥病隋。茲路稍榛莽矣。唐太宗盛時。西域吐蕃兩路並通。遊者恣其所擇。然非久緣政治勢力之變動影響已及於旅途。玄照於高宗麟德中奉使再遊。竟爲西藏人阿剌伯人所阨。欲歸無路。(注二) 故求法傳中人物遵陸者什無一二。蓋有所不得已矣。而當時海通事業。日益發榮。廣州已專設市舶司。爲國家重要行政之一。且又南北一家。往來無閡。故海途乃代陸而興也。

(注一)覺賢傳記五舶將至。坐此幾構大獄。事見梁高僧傳卷二本傳。即此可見晉時海船甚稀少也。

(注二)求法高僧傳玄照傳記照二次西遊欲歸路絕云『泥波羅道吐蕃擁塞不通。迦畢試途多氏捉而難度。』注云『言多氏者即大食國也。』案大食即阿剌伯。迦畢試者即今阿富汗都城喀布爾也。吐蕃擁塞當指其時泥波羅叛蕃事。傳又言照嘗遇匈奴寇。僅存餘命可見彼時中國陸路交通之梗矣。

無論從何路行。艱苦皆不可名狀。其在西域諸路。第一難關。厥爲流沙。法顯佛國記云『沙河中多熱風。遇則無全。上無飛鳥。下無走獸。遍望極目。莫知所擬。惟以死人枯骨爲標幟。』慧立慈恩傳云『莫賀延磧長八百餘里。……四顧茫然。人馬俱絕。夜則妖魑舉火。爛若繁星。晝則驚風擁沙。散如時雨。……心無所懼。但苦水盡。四夜五日無一滴沾喉。口腹乾燥。幾將殞絕。』此其艱悴可見一斑。第二難關。則度嶺也。法顯傳云『葱嶺冬夏積雪。有惡龍吐毒。風雨砂礫。山路艱危。壁立千仞。鑿石通路。傍施梯道。凡度七百餘所。又躡懸絙過河。數十餘處。』自餘

各書描寫艱狀者尙多，不具引，故智猛結侶十五，至葱嶺而九人退還，(見本傳)慧立之讚玄奘亦曰，「嗟乎，若非爲衆生求無上正法，寧有稟父母遺體而遊此者哉，」(見慈恩傳)第三難關，則帕米爾東界之小雪山也，佛國記云，「南度小雪山，山冬夏積雪，由山北陰中過，大寒暴起，人皆噤戰，慧景口吐白沫，語法顯云，「我不復活，便可前去，勿俱死，」遂終，法顯悲號，力前得過嶺，」曇無竭傳云，「小雪山障氣千重，層冰萬里，下有大江，流急若箭，於東西兩山之脅，繫索爲橋，十人一過，到彼岸已，舉煙爲幟，後人見煙，知前已度，方得更進，若久不見煙，則知暴風吹索，人墮江中，……復過一雪山，懸崖壁立，無安足處，石壁有故杙孔，處處相對，人各執四杙，先拔下杙，右手攀上杙，展轉相攀，經三日方過，及到平地，料檢同侶，失十二人，」此等記載，我輩今日從紙上讀之，猶心驚膽裂，況躬歷其境者哉，海路艱阻，差減於陸，然以當時舟船之小，駕駛之拙，則其險難，亦正頡頏，故法顯東歸，漂流數島，易船三度，歷時三年，海行亦逾二百日，中間船客遇風，謂載沙門不利，議投諸海，(見佛國記)求那跋陀羅絕淡水五日，(見梁高僧傳本傳)不空遭黑風兼旬，(見唐高僧傳本傳)道普舶破傷足，負痛而亡，(見梁高僧傳曇無讖傳)常慜遇難不爭，隨波而沒，(見求法高僧傳本傳)涉川之非坦途，可以想見，故義淨之行，約侶數十，甫登舟而俱退也，(見唐高僧傳本傳)此猶就途中言之也，既到彼國，風土不習，居停無所，其爲困苦，抑又可思，義淨總論之曰，「獨步鐵門之外，亘萬嶺而投身，孤標銅柱之前，跨千江而遺命，或亡餐幾日，輟飲數晨，可謂思慮銷精神，憂勞排正色，致使去者數盈半百，存者僅有幾人，設令得到西國者，以大唐無寺，飄寄棲然，爲客遑遑，停託無所，……(略)(見求法高僧傳原序)固寫實之妙文，抑茹痛之苦語也，

上述地理上及人事上種種障礙，實爲隔梗中印文明之高閫深塹，而我先民能以自力衝破之，無他故焉，一方面在學問上力求眞是之欲望，烈熱燃然，一方面在宗教上悲憫衆生犧牲自己之信條，奉仰堅決，故無論歷何

險艱。不屈不撓。常人視爲莫大之恐怖罣礙者。彼壹皆夷然不以介其胸。此所以能獨往獨來。而所創造者乃無量也。嗚呼。後之學子聞其風者。可以興矣。

佛教教理在中國之發展

本章爲原定計畫所無。副因第　章以下分論諸宗。於其彼此相互關係及宗派外之預備的發展。敘述不便。故增設一章以補其闕。所用資料。不免與他章間有重複。又本章務提綱挈領。指出一隱括的概念。其詳細情形。或非參考他章不能了解。又諸宗重要人物。他章既有專敘。故所論從略。其他次要人物。或反加詳。驟視若繁簡失當。此皆爲行文方便起見。望讀者諒察。（按分論諸宗稿未成）

佛教傳自印度。其根本精神爲「印度的」自無待言。雖然。凡一教理或一學說。從一民族移植於他民族。其實質勢不能不有所蛻化。南北橘枳。理固然也。佛教入中國後。爲進化爲退化。此屬別問題。惟有一義宜珍重聲明者。則佛教輸入非久。已寖成中國的佛教。若天台華嚴禪宗等。純爲中國的而非印度所有。若三論法相律密諸宗。雖傳自印度。然亦各糝以中國的特色。此種消化的建設的運動。前後經數百年而始成熟。其進行次第。可略言也。

如本篇第一章所言。楚王英襄楷時代。蓋以佛教與道教同視。或逕認爲道教之附屬品。彼時蓋絕無教理之可言也。自世高迦讖支謙法護羅什興譯業。佛教始漸從學理上得有根據。然初時並不知有所謂派別。並大小乘之觀念亦無有。翹大乘以示別於小乘。似自朱士行適于闐後也。注一 然我國自始即二乘錯雜輸入。兼聽並信。後此雖大乘盛行。然學者殊不以研習小乘爲病。故大小之爭。在印度爲絕大問題。在我國則幾無有。其揭小乘之幟與大乘對抗者。惟劉宋時有竺法度其人。注二 此外則慧導疑大品般若。曇樂非撥法華。僧淵誹謗涅槃。注三 皆可

謂在我佛教史中含有懷疑精神之一種例外。然其學說今不可考見。其勢力更絕不足輕重也。

（注一）梁高僧傳卷四朱士行傳云「士行至于闐得般若大品梵本。遣弟子弗如檀齎還洛陽。未發之頃。于闐諸小乘衆白王云『漢地沙門。欲以婆羅門書惑亂正典。王若不禁。將亂大法。』士行乃求燒經爲證。……投經火中。火卽爲滅。……」中國人知有大小乘之爭似自此始。

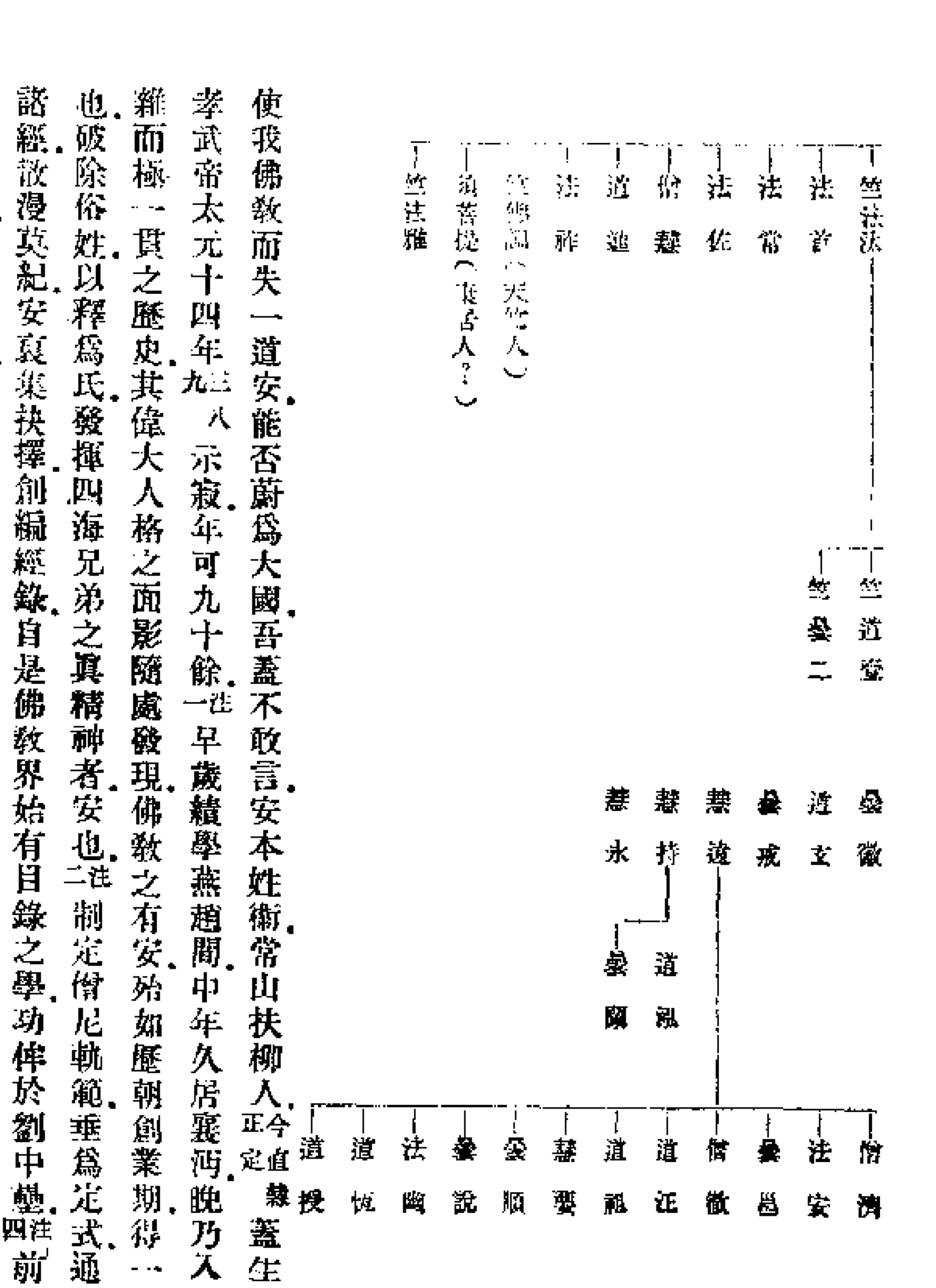
（注二）梁僧祐出三藏集記卷五有小乘迷學竺法度造異儀記一篇。略言「劉宋元嘉中。有外國商人在南康生兒。後爲曇摩耶舍弟子。名竺法度。執學小乘。云無十方佛。唯禮釋迦而已。大乘經典。不聽誦讀。」中國人專効忠小乘以反抗時代思潮者。惟此一人而已。

（注三）慧叡喻疑論謂皆東晉劉宋間人。其疑經之事。並見僧祐異儀記及姚秦僧叡之喻疑論。（出三藏集記卷五引。）

中國北地佛教之開展。不能不歸功於佛圖澄。澄。龜茲人。（以其姓帛知之）以西晉懷帝永嘉四年至洛陽。東晉穆帝永和四年寂。凡在中國三十九年。（三一〇至三四八）始終皆活動於石趙勢力之下。據本傳（梁高僧傳卷十）所紀事蹟。半帶神祕性。用是能感動石勒父子。起其信仰。傳謂『澄知勒不達深理。正可以道術爲徵。』此殆其不得已之苦衷耶。澄生平未譯一經。未著一論。然不能疑爲空疏無學。傳「稱其誦經數百萬言。善解文義。雖未讀此土儒史。而與諸學士論辨疑滯。皆闇若符契。無能屈者。」又云「澄妙解深經。傍通世論。……聽其講說。皆妙達精理。研測幽微。」竊意澄對於中國人心理研究最爲深刻。故能爲我佛教界作空前之開拓。其門徒極盛。（注一）而最能光大其業者。則道安也。

（注一）本傳云「受業追隨者。常有數百。前後門徒。幾且一萬。」澄門下之盛可以概見。今依梁高僧傳製澄門傳授表如下。

佛圖澄
- 道安
  - 曇翼
  - 法遇
  - 慧寶
  - 法淨
  - 法領
- 法和
- 竺曇壹



使我佛教而失一道安，能否蔚爲大國，吾蓋不敢言。安本姓衛，常山扶柳人，（今直隸正定）蓋生於西晉惠帝時，以東晉孝武帝太元十四年[注八]示寂，年可九十餘。[注一]早歲續學燕趙間，中年久居襄沔，晚乃入關中，其傳記爲一極複雜而極一貫之歷史。其偉大人格之面影，隨處發現，佛教之有安，殆如歷朝創業期，得一名相，然後開國規模具也。破除俗姓，以釋爲氏，發揮四海兄弟之眞精神者，安也。[注二]制定僧尼軌範，垂爲定式，通行全國者，安也。[注三]舊譯諸經，散漫莫紀，安裒集抉擇，創編經錄，自是佛教界始有目錄之學，功侔於劉中壘。[注四]前此講經，惟循文轉讀，安精意通會，弘闡微言，注經十餘種，自是佛教界始有疏鈔之學，業盛於鄭康成。[注五]安不通梵文，而對於舊譯本能

匡正其誤點，與原文闇相懸契，彼蓋繙譯文學之一大批評家也。（注六）安未嘗自有所繙譯，然大規模之譯業實由彼創設，原始佛教及哲理的佛教之輸入，安其先登也。（注七）佛澄之法統由安普傳，（注八）羅什之東來由安動議，（注九）若南方佛教中心之慧遠，爲安門龍象，又衆所共知矣。（詳下文）習鑿齒與謝安石書曰「來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦，無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整羣小之參差，而師徒肅肅自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外羣書，略皆徧覩，陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃……」（本傳引）此實絕好一篇道安傳贊也。安遭值亂世，常率其徒千百，展轉遷地就食，其一生事業，與衆共之，而半成於流離顚沛中。（注十）非絕大之人格感化力，何以致此。安於宗教上情操至强固，中國人之彌勒信仰，似自彼創始。（注十一）然不以此減其學術上批評研究的態度，兩者駢進，故能爲佛教樹健全基礎也。

（注一）本傳記安卒年，而未著其所得壽數，無從推其生年，惟傳稱其年十二出家，三年執勤無怨，數歲後，爲師所敬異，遣之遊學至鄴，遇佛圖澄。」安之謁澄，最初亦當十七八歲，故能與澄對語，得其賞識。澄入中國，在晉懷帝永嘉四年，下距道安卒時之太元十四年，凡七十九年。若安年十七八而澄初至，即往謁者，則安當生於惠帝元康三四年間，壽蓋九十六七矣。傳中又述「安年四十五還冀部」，後乃避石虎死（永和五）冉閔亂（永和六）慕容儁叛（永和八）等事，又言「安在樊沔十五載」，皆未列舉年號對照，不能據以作道安法師年譜也。

（注二）見佛教與西域章注。

（注三）本傳云「安既德爲物宗，所制僧尼軌範，佛法憲章，條爲三例，一曰行香定座上經講經之法，二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰布薩差使悔過等法，天下寺舍，則而從之。」安可謂佛教教會最初之立法家也。

（注四）本傳云「自漢魏迄晉，經來稍多，而傳經之人，名字弗說，後人追尋，莫測年代。安乃總集名目，表其時人，銓品新舊，撰爲經錄，衆經有據，實由其功。」案安所著經錄，今已佚，惟僧祐出三藏集記全依據之，此如劉歆七略，賴班書藝文志以傳矣。

（注五）安所注經其目於出三藏記者如下

光讚析中解一卷

般若析疑准一卷

般若起盡解一卷

了本生死注一卷

賢劫八萬四千度無極解一卷

安般守意解一卷

陰持入注二卷

義指注一卷

三十二相解一卷

光讚抄解一卷

般若析疑略二卷

道行集異注一卷

密迹金剛持心梵天二經甄解一卷

人本欲生經注撮解一卷

　藏中現在者僅此書

大道地經十法句義廿八卷

九十八結解一卷

本傳云。「安窮覽經典。鉤深致遠。其所注般若道行密迹安般諸經凡二十二卷。」右所列者凡十六部十八卷。似尚未盡。又諸書有輒從人僞託。尚待考證。要之注經之業。自安始也。又出三藏集記載安所撰諸經序凡十二篇。皆極有價值之文。

（注六）本傳云「初經出已久。而舊譯時謬。……安乃比文句。析疑甄解。……」魏書釋老志云「道安以前所出經。多有舛駁。乃正其乖謬。……安卒後二十年。而羅什至長安。……安所正經義。與羅什新譯。符會如一。初無乖舛。」此亦學界一佳話也。安對於繙譯文。力主直譯。繙譯文體之成一問題自安始。余有古代繙譯文學之研究一篇。專論此事。（見改造第三年第十一號）

（注七）前此經典。以二人對譯爲常。道安在苻秦時。與趙文業提攜。於是所謂「譯場組織」者漸可見。例如增一阿含經之傳譯。由文業發起。曇摩難提誦出。竺佛念譯傳。曇嵩筆受。安與法和考正其文。僧䂮僧茂助校漏失。此實大規模的譯業之濫觴也。其由安主持譯出之重要經典如下。

中阿含經　增壹阿含經　十四卷本鞞婆沙論　阿毗曇心論　三法度論　尊婆須蜜所集論　僧伽羅刹所集佛行經

右諸書共二百餘卷。四阿含得其二。「說一切有部」之重要論本。始輸入焉。中國之有計畫的繙譯事業。此其發端也。

（注八）本傳云「安至鄴遇佛圖澄。澄見而嗟歎。與語終日。衆見形貌不稱。咸共輕怪。澄曰。此人遠識。非爾儔也。因事澄爲師。澄講。安每覆述。」故知安之學實受自澄也。

（注九）本傳云「安先聞羅什在西國。思共講析。每勸苻堅迎之。」後此堅遣呂光伐龜茲迎羅什。實采安議矣。

（注十）本傳云「安避難潛於護澤。」又云「冉閔之亂。安謂其衆曰。今天災旱蝗。寇賊縱橫。聚則不立。散則不可。遂復率衆入王屋女林山。」又云「避亂渡河。依陸渾山棲木食修學。」又云「南投襄陽行至新野。謂徒衆曰。今遭凶年。不有所依。則法難立。乃令法汰詣揚州法和入蜀。安與弟子慧遠等四百餘人渡河。」安中年遭離流離情形略如是。晚爲苻堅所禮敬。稍安適矣。然實目覩苻氏之亡。諸重要經典多在圍城中實譯其所作增一阿含經序云「此年有阿城之役伐鼓近郊。而正專在斯業之中。」（出三藏集記卷十引）僧伽羅剎經序云「時慕容作難。」（同上卷十一引）可見其不以世難廢法事也。

（注十一）本傳云「安於彌勒前立誓願生兜率。」此種信仰爲淨土宗之前驅。當於淨土篇詳敍論之。

在第二期佛教史中。與道安占同等位置者。則鳩摩羅什也。讀者當已知印度大乘教之建設。首推龍樹。羅什則龍樹之四傳弟子也。（注一）龍樹性空之教理。在中國境占勢力。什實主導之。其功績及於我思想界者至偉大。當於繙譯事業篇別有所論列。今但略次其傳。什父天竺產。母則龜茲王妹。彼實兩異民族間之混血兒也。其夙慧乃軼恆理。七歲日誦偈三萬二千言。已洞解毗曇。（小乘論也）九歲隨母適印度。師大德盤頭達多。受中長二含四百萬言。十二返西域。疏勒王禮爲國師。於是聲滿葱左。龜茲王躬往溫宿。迎之還國。年二十始受戒於王宮。蓋昔之國師僅一沙彌耳。什本宗小乘。旁究四吠陀五明諸論。廉不精盡。在疏勒時遇莎車王子須耶利蘇摩。始改習大乘。其本師盤頭達多。就詰之。爲所折。翻北面執弟子禮。其文辭辯說之優美。尤一時無對。道安聞其名。勸苻堅迎之。龜茲留不遣。堅遣將呂光滅龜茲。挾以歸。至姑臧而苻氏亡。光自主。稱涼王。什見羈於涼十有八年。姚秦弘始三年

(晉隆安四 西四〇〇)涼降於秦。什乃至長安。姚興待以國師之禮。當道安卒後十一年而法顯西行之次年也。興爲闢逍遙園。四事供養。請譯經典。都什所譯三百餘卷。諸部經律論咸有。(注二)然其主要者乃在般若性空之教。蓋印土大乘。本自此派發軔也。什卒於弘始十一年。(晉義熙八 西四一二)則曇無識至涼之年也。年壽無考。但似非享高壽者。(注三)什雖邃於學。然持戒不嚴。呂光嘗以龜茲王女逼妻之。姚興復强饋妓女十人。傳稱其「每至講說。常先自說。譬如臭泥中生蓮花。但採蓮花。勿取臭泥也。」就此點論。與道安之嚴肅自律殊科矣。什在中國。歷年雖暫。然其影響之弘大。乃不可思議。門下號稱三千。有四聖十哲之目。北之僧肇道融。南之道生慧觀。其最著也。(注四)佛教從學理上得一堅實基礎。而爲有系統的發展。自什始也。

(注一)日本凝然(距今六百四十年前人)八宗綱要述三論宗傳授淵源。謂「龍樹授提婆。提婆授羅睺羅。羅睺羅授莎車王子。王子授羅什三藏。」此王子即須耶利蘇摩也。其根據所出尚待考。但以年代約算。則龍樹四傳至羅什。固屬可信。至教義之一脈相承。則甚顯著矣。

(注二)什所譯書。出三藏集記著錄三十二部三百餘卷。(高僧傳同)歷代三寶記著錄九十七部四百二十五卷。開元錄著錄七十四部三百八十四卷。三藏集記較可信。其要目見第　篇第　章。

(注三)傳稱什年二十受戒後。其母知龜茲將亡。辭往天竺。什留龜茲二年而聲譽遠播。次敍苻堅建元十三年。遣使往龜茲迎什。次敍十八年呂光滅龜茲。什受戒距建元十三凡幾年。無從確考。但傳又云「呂光見什年齒尚少。乃戲妻以王女。」以是推之。時什年恐未逾三十也。合之在涼十八年。在長安十二年。壽約六十歟。

(注四)本傳云「沙門僧䂮……等八百餘人諮受什旨」又據諸經序文所記述。則譯大品時。集伍百餘人。譯法華時集二千餘人。譯思益時亦集二千餘人。譯維摩時集千二百餘人。而唐僧傳卷三波頗傳亦稱「什門三千」。雖或稍涉鋪張。然其門下之盛。蓋可推見。今依梁僧傳可考見者。製什門傳授表。而以其印度學統所自出先焉。

龍樹——提婆——羅睺羅——須耶利蘇摩——鳩摩羅什

- 僧䂮　最老宿。曾參道安譯事。
- 道融　什卒後。自長安還彭城說法。弟子常千人。
- 曇影　助什譯成實論。著法華義疏。
- 僧叡　什所繙經。叡並參正。智度中十二門諸論序。皆有序。今傳。
- 道恆
- 道標　二人殆皆有政治才。姚興嘗逼令還俗。欲授以政。什對力請僅免。
- 僧肇　著般若無知論。不眞空論。物不遷論。涅槃無名論。所謂肇公四論者是也。蔚然稱什門正統。卒時年僅三十一。
- 道生　本居廬山與慧叡同學。什至。乃入關受業。倡頓悟成佛說。開禪宗端緒。所著有二諦論。佛性當有論。法身無色論。佛無淨土論等。
- 慧叡　本居廬山。與道生同入關從什遊。
- 慧嚴　嚴本居廬山與道生同入關從什遊。南本涅槃。經所再治也。
- 慧觀　觀本居廬山與道生同入關從什遊。著辯宗論。論頓悟漸悟義。
- 僧弼　參什譯事。
- 龍光
- 曇幹
- 僧苞
- 曇鑒

- 慧安　初入廬山。後從什遊。
- 曇無成　著實相論。明漸論。
- 僧導　導著成實義疏。三論義疏。及空有二諦論等。
- 僧因
- 道溫　本慧遠弟子。後從什遊。
- 僧楷
- 僧業、慧詢　二人並從什學律。
- 曇濟　四傳而至吉藏。爲三論宗之初祖。

道安羅什。實當時佛教之中心人物。而安公以其高尙之人格。宏遠之規畫。提挈衆流。什公以其邃密之學識。銳敏之辯才。創建宗派。可謂相得益彰也矣。兩公弘法之根據地。皆在長安。而其徒侶布於全國。其在吳者則法汰也。道生慧觀僧導也。其在皖者。則道融也。其在鄂者。則曇翼曇徽也。其在贛者。則慧遠慧叡也。沿長江全域。皆兩公宗風所被矣。

於茲有一重要之地點宜特敍者。曰西涼。讀吾書者。當已熟知佛教與西域之關係。夫西涼則西域交通之孔道也。西涼佛教界有兩要人。其一法護。其二曇無讖。兩人功績皆在繙譯。而護爲西行求法之先登者。純大乘的教理之輸入。且先於羅什。但系統未立耳。其在西陲之感化力亦至偉。有燉煌菩薩之號。讖之大業在譯涅槃。與羅什之般若。譬猶雙峯對峙。二水中分也。其異同之點。下方論之。

今宜論江南矣。吾不嘗言佛教之初輸入在江淮間耶。自楚王英安世高以來。此教在南方。已獲有頗深厚之根

棧然以其地非政治中心點所在。發展未充其量也。及孫吳東晉以迄宋齊梁陳。政治上分立之局數百年。且中原故家遺族。相率南渡。與其地固有之風土民習相結合。粲然成一新文化。與北地對峙。凡百皆然。而佛教亦其例也。江南佛教教理的開展。以優婆塞支謙為首功。謙舊名越。字恭明。本月支人。其大父以漢靈帝世率種人數百歸化。故為中國人焉。謙十三歲學梵書。通六國語。孫權時避地歸吳。譯維摩詰首楞嚴法句本起等二十七經。其文甚流便曉暢。然喜雜採老莊理解以入佛典。在譯界中實自為風氣。（注一）吾固嘗言之矣。江淮間人好談玄。自西漢時已見端。及晉南渡。而斯風大暢。蓋以中原才慧之民。入江左清淑之地。發揮固有之地方思想。而蛻化之以外來之名理。「中國的佛教」實自茲發育。而支謙則最足為其初期之代表也。

（注一）僧叡著思益梵天所問經序云。「恭明前譯。頗麗其辭。仍迷其旨。是使宏標乖於謬文。至味淡於華豔。」道安著摩訶鉢羅若波羅蜜鈔經序云。「叉羅支越。斲鑿之巧者也。巧則巧矣。懼竅成而混沌終矣。」（出三藏集記卷九引）觀此可知支謙派之譯風。

有一現象宜特別注意者。則東晉宋齊梁約二百餘年間。北地多高僧。而南地多名居士也。此期間。江左僧侶。欲求能媲美北方之道安法顯智嚴寶雲法勇輩者。雖一無有。慧遠慧叡輩。皆北產也。而居士中之有功大教者乃輩出。夫支謙則固一居士矣。其尤著者。若與慧遠手創蓮社之彭城劉程之。若注安般經之會稽謝敷。若著喻道論之會稽孫綽。若以三禮大家而歸心淨土之南昌雷次宗。若著神不滅論之南陽宗炳。若對宋文帝問而護法有功之廬江何尙之。及其子何點何胤。若著持達性論之□□顏延之。若再治南本涅槃之陽夏謝靈運。若難張融門論之汝南周顒。若創造彫刻藝術之會稽戴逵。若作滅惑論之東莞劉勰。若作心王銘為禪宗開祖之義烏傅翕。若注法華經之南陽劉虯。若駁顧歡夷夏論之攝山明休烈。皆於佛教所造至深而所裨至大。然而皆在家

白衣也．除弘教外．其文學及他種事業．皆是以傳於後．若是者．求諸北地．亦雖一無有也(?)最奇特者．佐梁元帝翦除兇逆之荊州居士陸法和．擁軍數萬．開府數州．然自幼至老．嚴守戒律．其部曲皆呼爲弟子也．其餘爲王導庾亮周顗謝鯤桓彝王濛謝安郗超王羲之王坦之王恭王謐范汪殷覬王珣王珉許詢習鑿齒陶潛輩．或執政有聲．或富文擅譽．然皆與佛教有甚深之因緣．至如齊竟陵王蕭子良．梁昭明太子蕭統．皆以帝王胤胄．夙精教理．斐然有所述作．若梁武帝之捨身臨講．又衆所共知矣．(注一)要之此二百餘年間南朝之佛教．殆已成「社會化」——爲上流士夫思潮之中心．其勢力乃在緇徒上．而其發展方向．全屬名理的．其宗教色彩乃甚淡．故儀式的出家．反不甚以爲重也．其所爲相率趨於此途者．則亦政治上社會上種種環境有以促之．劉遺民(即程之)答慧遠云．「晉室無磐石之固．物情有累卵之危．吾何爲哉．」(居士傳本傳)此語可代表當時士大夫之心理．蓋賢智之士．本已浸淫於老莊之虛無思想．而所遭值之時勢．又常迫之使有託而逃．其鬪此極高尚幽邃之出世的教義．不自知其移我情．有固然也．然因此與印度之原始佛教．已生根本之差違．消極的精神．遂爲我佛教界之主要原素矣．

(注一)所舉諸居士之事蹟及著述．參看清彭際清居士傳．梁僧祐弘明集．唐道宣廣弘明集．及晉書宋書南齊書梁書南史各本傳．

南朝僧侶第一人．端推慧遠．遠雁門樓煩人．(雁門樓煩人俗姓賈)爲道安大弟子．生於晉元帝咸和八年．卒於晉安帝義熙十二年．(西三三三——四一六)其卒年即法顯歸自印度之年也．彼其一生．略與東晉相終始．安分遣弟子弘法四方．遠遂渡江而南．與其徒四十餘人偕．初止江陵．欲詣羅浮．過廬山．樂其幽靜．栖焉．歷史上有名之東林寺．其遺跡也．遠宅廬三十餘年．未嘗出山一步．而東林爲佛界中心．殆與長安之逍遙園中分天下．宰輔若王謐劉裕．

方鎮若桓伊陶侃殷仲堪，寇賊若桓玄，海盜若盧循，咸入山或齎書致敬。遠悉以平等相視。晉安帝過山下，或諷遠迎謁，遠稱疾不行。帝手書問訊焉。羅什在秦，譯大智度論成，秦主姚興，親致遠書，乞作序以為重。（序今存，見出三藏記集卷十）其為南北物望所宗類如此。遠未嘗一為權貴屈，然並非厭事絕俗，遇法門重要問題發生，常以積極的精神赴之。初庾冰欲强沙門致敬王者，朝臣多反對，乃寢。桓玄輔政，重提前議。遠貽書責玄，更著沙門不敬王者論五篇，發揮釋尊平等精神，促僧侶人格上之自覺。玄敬憚，卒從其議。（注一）羅什甫入關，遠即致書通好，盡遣其高第弟子往就學。什譯十誦律，因闍誦人死，中輟。遠物色他人介紹之，續其業。什門排擯覺賢，遠為和解。凡此之類，足見其對外活動，不厭不倦。遠遣弟子法領法淨，留學印度，大獲梵本，其返舉蓋在法顯之先也。遠在廬山置般若臺譯經，實私立譯場之創始者。遠集同志百二十三人結白蓮社，修念佛三昧，為此方淨土宗之初祖。綜其一生事業，不讓乃師道安，而南部開宗之功，抑艱瘁矣。

（注一）論此文見弘明集，藏中亦有單本。

吾前文曾有「什門排擯覺賢」一語。覺賢非他，即創譯華嚴之人也。茲事於吾國大乘思潮之分派，有絕大消息，今宜稍詳述之。讀者當已熟知佛滅後印度之佛教，常為空有兩宗對峙之形勢矣。又知大乘之空有兩宗，以龍樹世親為代表矣。（看第一篇第三章）又知鳩摩羅什為龍樹空宗之嫡傳矣。而覺賢蓋即介紹世親有宗入中國之第一人也。覺賢梵名為佛馱跋陀羅，迦維羅衛人，與釋尊同族，屬學於罽賓，似嘗隸薩婆多部。（注一）師佛大先，精於禪法。（注二）智嚴西行求法，歸時禮請東來，以姚秦時至長安。正羅什萬流仰鏡之時也。賢初見什，即不饜其望。（注三）「秦太子泓欲聞賢說法，乃要命群僧集論東宮。什與賢數番往復，什問曰：「法云何空？」答曰：「眾微成色，色無自

性。故唯色常空。」又問。「既以極微破色空。復云何破一微。」答曰。「羣師或破折一微。我意謂不爾。」又問。「微是常耶。」答曰。「以一微故衆微空。以衆微故一微空。」時寶雲譯出此語。不解其意。道俗咸謂賢之所計。微塵是常。餘日。長安學僧復請更釋。賢曰。「夫法不自生。緣會故生。緣一微故有衆微。微無自性。則為空矣。寧可言不破一微常而不空乎。」……』（梁高僧傳卷二本傳）觀此問答。便知什賢兩人學說。其出發點確有不同。什蓋偏於消極的玄想的。賢則偏於積極的科學的也。以什公之大慧虛懷。自不至於無諍中起諍想。然其門下主奴之見。固所不免。什受姚興所餽伎女。自爾以來。不住僧坊。別立廨舍。供給豐盈。（什本傳語）賢篤修淨業。戒律謹嚴。同為外國大師。未免相形見絀。又當時諸僧。『往來宮闕。盛脩人事。惟賢守靜。不與衆同。……四方樂靜者。並聞風而至。』（賢本傳語）似此衆濁獨清。理宜見嫉。什門老宿僧䂮道恆輩。乃借薄物細故。橫相排擯。幾興大獄。（其排賢口實不值徵引讀者欲知可看本傳）本傳云。『大被謗讟。將有不測之禍。於是徒衆。或藏名潛去。或踰牆夜走。半日之中。衆散殆盡。』當時事情之重大。可以想見。賢遭擯。恬不為意。率弟子智嚴寶雲等四十餘人。飄然南下。慧遠特遣弟子曇邕入關。為之和解。然賢竟不復北歸。與遠相依於廬山。其後乃於建康道場寺創譯。遠弟子法領所得華嚴。今六十卷本是也。法顯所得僧祇律。亦由賢傳譯。自餘譯述。尚十數種。華嚴宗風之闡播。實造端於是。然則賢之見擯南渡。抑大有造於我佛界矣。

（注一）出三藏集記中之薩婆多部目錄。列有『長安城內齊公寺薩婆多部佛馱跋陀。』即覺賢也。據此似覺賢實為「有部」中人物。彼久居罽賓。淵源亦宜接近。然案其問答語及其所傳禪法。則固不能純指為「有部」系統也。要之。「有部」教義與龍樹派之空宗的大乘極相違而與世親派之有宗的大乘反接近。此不可不知者。

（注二）佛大先者。薩婆多部目錄所稱第五十二祖。達磨多羅禪經所稱第四十九祖也。其人為「有部」大師。而於禪宗極有關係者。覺賢有

功於佛教界。實在其傳譯注譯經抑餘事耳。當於譯宗章別論之。

要之羅什以前。我佛教界殆絕無所謂派別觀念。自羅什至而大小乘界線分明矣。自覺賢至而大乘中又分派焉。同時促助分化之力者。尚有曇無讖之譯涅槃。蓋華嚴之「事理無礙」涅槃之「有常有我」非直小乘家指為離經畔道。即大乘空宗派亦幾掩耳卻走矣。故什門高弟道生精析涅槃。倡「闡提成佛」之論。旋即為儕輩所擯憤而南下。(注一)吾儕將此事與覺賢事比而觀之。足想見當什門上座。大有學閥專制氣象。即同門有持異義者。亦不能相容。雖然。自茲以往。佛教界遂非復空宗嫡派之所能壟斷。有力之新派。旬出萌達矣。

(注一)梁高僧傳卷七竺道生傳「生著佛性當有論……等。籠罩舊說。妙有淵旨。而守文之徒。多生嫌嫉。與奪之聲。紛然競起。又六卷泥洹(即涅槃)先至京都。生剖析經理。洞入幽微。乃說一闡提人皆能成佛。於是大本未傳。孤明先發。獨見忤衆。於是舊學以為邪說。譏憤滋甚。遂顯大衆擯而遣之。……生投迹廬山。衆咸敬服。後涅槃大本至南京。果與生說若合符契」讀此可見長安舊侶之若何專制。與夫創立新說之若何忤俗。又可見遠公之在廬山。實為當時佛教徒保留一自由之天地也。

(未完)

翻譯文學與佛典

一 佛教輸入以前之古代翻譯文學

翻譯有二。一以今翻古。二以內翻外。以今翻古者。在言文一致時代。最感其必要。蓋語言易世而必變。既變。則古書非翻不能讀也。求諸先籍。則有史記之譯尚書。今舉數條為例。

（尚書堯典）

欽若昊天。

允釐百工。庶績咸熙。

帝曰。『疇咨若時登庸。』放齊曰。『胤子朱啟明。』帝曰。『吁。嚚訟。可乎。』帝曰。『咨四岳。朕在位七十載。汝能庸命巽朕位。』岳曰。『否德。忝帝位。』曰。『明明揚側陋。』師錫帝曰。『有鰥在下。曰虞舜。』帝曰。『俞。予聞。如何。』岳曰。『瞽子。父頑。母嚚。象傲。克諧以孝。烝烝乂。不格姦。』帝曰。『我其試哉。』女于時。觀厥刑于二女。釐降二女于媯汭。嬪于虞。

（史記五帝本紀）

敬順昊天。

信飭百官。衆功皆興。

堯曰。『誰可順此事者。』放齊曰。『嗣子丹朱開明。』堯曰。『吁。頑。凶。不用。』堯曰。『嗟。四嶽。朕在位七十載。汝能用命踐朕位。』嶽應曰。『鄙德。忝帝位。』堯曰。『悉舉貴戚及疏遠隱匿者。』衆皆言於堯曰。『有矜在民間。曰虞舜。』堯曰。『然。朕聞之。其何如。』嶽曰。『盲者子。父頑。母嚚。弟傲。能和以孝。烝烝治。不至姦。』堯曰。『吾其試哉。』於是堯妻之二女。觀其德於二女。舜飭下二女於媯汭。如婦禮。

此種引經法。以後儒眼光論之。則為擅改經文。而司馬遷不以為嫌者。蓋以今語讀古書。義應如此。其實不過翻

譯作用之一種。使古代思想融爲「今化」而已。然自漢以後。言文分離。屬文者皆摹仿古言。譯古之業遂絕。以內譯外者。卽狹義之翻譯也。請最古之譯本書。吾欲以山海經當之。此經殆我族在中亞細亞時相傳之神話。至戰國秦漢間始寫以華言。故不獨名物多此土所無。卽語法亦時或詭異。然此不過吾個人理想。未得確實佐證。不能斷言。此外古書中之純粹翻譯文學。以吾所記憶。則得二事。

(一)說苑善說篇所載鄂君譯越人歌。

(越語原文)

濫兮抃草濫予昌枑澤予昌州州𩜱焉乎秦胥胥縵予乎

昭澶秦踰滲惿隨河湖

(楚語譯文)

今夕何夕兮搴舟中流。

今日何日兮得與王子同舟。

蒙羞被好兮不訾詬恥。

心幾頑而不絕兮知得王子。

山有木兮木有枝。

心說君兮君不知。

(二)後漢書西南夷傳所載白狼王唐菆等慕化詩三章。

(原文)

提官隗構

罔譯劉脾

徵衣隨旅

邪毗𫄬𫄨

(譯文)

大漢是治。

吏譯平端。

聞風向化。

多賜繒布。

(原文)

魏冒踰糟

旁莫支流

知唐桑艾

推潭僕遠

(譯文)

與天意合。

不從我來。

所見奇異。

甘美酒食。

拓拒蘇便　昌樂肉飛。　局後仍離　屈伸悉備。
僂讓龍洞　蠻夷貧薄。　莫支度由　無所報嗣、
陽雒僧鱗　願主長壽。　莫穪角存　子孫昌熾。

右第一章

僂讓皮尼　蠻夷所處。　且交陵悟　日入之部。
繩動隨旅　慕義向化。　路旦揀雒　歸日出主。
聖德渡諾　聖德深恩。　魏菌度洗　與人富厚。
綜邪流藩　冬多霜雪。　莋邪尋螺　夏多和雨。
藐潯瀘漓　寒溫時適。　菌補邪推　部人多有。
辟危歸險　涉危歷險。　莫受萬柳　不遠萬里。
術疊附德　去俗歸德。　仍路孳摸　心歸慈母。

右第二章

荒服之儀　荒服之外。　犂籍憐憐　土地墝埆。
阻蘇邪犂　食肉衣皮。　莫碭麤沐　不見鹽穀。
罔譯傳微　吏譯傳風。　是漢夜拒　大漢安樂。
踪優路仁　攜負歸仁。　雷折險龍　觸冒險陝。
讬狼藏幢　高山岐峻。　扶路側祿　緣崖磻石。
息落服淫　木薄發家。　理歷髭雒　百宿到洛。
捕蒞菌眺　父子同賜。　懷稿匹漏　懷抱匹帛。
傳言呼敕　傳告種人。　陵陽臣僕　長願臣僕。

右第三章

右兩篇實我文學界之鳳毛麟角。鄂君歌譯本之優美。殆不在風騷下。原文具傳。尤爲難得。倘此類史料能得多數。則於古代言語學人類學皆有大裨。又不僅文學之光而已。然我國古代與異族之接觸雖多。其文化皆出我下。凡交際皆以我族語言文字爲主。故「象鞮」之業。無足稱焉。其對於外來文化爲熱情的歡迎爲虛心的領受。而認翻譯爲一種崇高事業者。則自佛教輸入以後也。

二 佛典翻譯界之代表人物

漢哀帝元壽元年(西紀前二年)博士弟子秦景憲從大月氏王使伊存口受浮屠經。(見三國志裴注引魚豢魏略西戎傳)中國人知有佛典自此始。顧未有譯本也。現在藏中佛經。號稱最初譯出者。爲四十二章經。然此經純爲晉人僞作。滋不足信。(拙著中國佛教史別有考證)故論譯業者。當以後漢桓靈時代託始。東晉南北朝隋唐稱極盛。宋元雖稍有賡續。但微末不足道矣。據元代法寶勘同總錄所述歷代譯人及所譯經卷之數如下。

(朝代)	(譯人)	(部數)	(卷數)
後漢永平十年至唐開元十八(西六七—七三〇)	一七六	九六八	四五〇七
唐開元十八至貞元五(西七三〇—七八九)	八	一二七	二四二
唐貞元五至宋景祐四(西七八九—一〇三七)	六	二二〇	五三二
宋景祐四至元至元廿二(西一〇三七—一二八五)	四	二〇	一一五

右表乃總括前後大小譯業略舉其概.其實譯業之中堅時代.僅自晚漢迄盛唐約六百年間.其譯界代表的人物如左.

(1)安世高　安息人.後漢桓帝初.至洛陽.譯安般守意經等三十九部.(長房錄著錄百七十六部大半偽託)

(2)支婁迦讖　月支人.後漢靈帝光和中平間.譯出般若道行經.般舟三昧經等十四部.(長房錄著錄二十一部)

有兩人實譯業開山之祖.但所譯皆小品.每部罕有過三卷者.同時復有竺佛朔(天竺人)安玄(安息人)支曜(月支人)康孟祥.康巨(俱康居人)並有所譯述.而本國人任筆受者.則孟福張蓮(俱洛陽人)嚴佛調(臨淮人)最著.

(3)支謙　月支人.支讖再傳弟子.漢獻帝末.避亂入吳.江南譯業自謙始.所譯有維摩詰大般泥洹等四十九經.

(4)竺法護　其先月支人.世居燉煌.西晉武帝時.發願求經.度葱嶺.歷諸國.通外國語言文字三十六種.大齎梵經還.沿路傳譯.所譯有光讚般若、新道行、漸備一切智、正法華、等二百十部.(中有偽託)梁高僧傳云.『經法所以廣流中華.護之力也.』其追隨筆受者.有聶承遠、聶道眞、陳士倫、孫伯虎、虞世雅等.而聶氏父子通梵文.護卒後.道眞續譯不少.

(5)釋道安　俗姓衛.常山人.安爲中國佛教界第一建設者.雖未嘗自有所譯述.然苻秦時代之譯業.實由彼主持.苻堅之迎鳩摩羅什.由安建議.四阿含阿毗曇之創譯.由安組織.翻譯文體.由安釐正.故安實譯界之大恩人也.其在安系統之下與譯業有直接關係者.其人如下.

趙文業　名正.濟陰人.仕苻堅爲校書郎.苻秦一代譯業.皆文業與道安共主持之.晚年出家.名道整.偕法顯西遊.沒於印度.

僧伽跋澄　罽賓人．受道安等之請．譯阿毗曇毗婆沙．

曇摩難提　兜佉勒人．受道安等之請．譯增一阿含、中阿含、毗曇心、三法度、等凡百六卷．

僧伽提婆　罽賓人受道安等之請．助譯二阿含及毗婆沙等．後南渡．入廬山受慧遠之請．校正前譯．今本中阿含．則提婆與僧伽羅叉所再治也．

竺佛念　涼州人．道安等所組織之譯業．跋澄、難提、提婆、等所口誦者．皆佛念爲之筆受．鳩摩羅什之譯業．念亦參預．高僧傳云『自世高支謙以後．莫踰於念．自苻姚二代爲譯人之宗．』諸經出念手筆者．殆逾六百卷矣．同時有法和、惠嵩、慧持者．亦參斯業．

(6)鳩摩羅什　其父天竺人．其母龜茲王之妹．什生於龜茲．九歲隨母歷遊印度．徧禮名師．年十二已爲沙勒國師．道安聞其名．勸苻堅迎之．堅遣呂光滅龜茲．挾什歸．未至而堅已亡．光挾什滯涼州．至姚秦弘始三年．姚興討光．滅後涼．迎什至長安．備極敬禮．什以弘始三年至十一年．凡八年間．譯書逾三百卷．經部之放光般若、妙法蓮華、大集、維摩詰、論部之中、百、十二門、大智度、皆成於其手．龍樹派之大乘教義．盛弘於中國．什之力也．其門下數千人．最著者僧肇、僧叡、道生、道融．時號四聖．皆參譯事．

佛陀耶舍　罽賓人．羅什之師．什譯十住經（即華嚴十定品之別譯）特迎耶舍來華．與相徵決．辭理方定．

弗若多羅、曇摩流支、卑摩羅叉、多羅、羅叉、皆罽賓人．流支．西域人．多羅以弘始六年誦出十誦律．羅什司譯．未成而多羅逝．翌年流支至關中．乃與什共續成之．後羅叉來遊．在壽春補譯最後一誦．律藏之弘．賴三人也．

(7)覺賢　梵名佛陀跋陀羅，迦維羅衛人，釋尊同族之苗裔也，釋智嚴遊印度，禮請東來，以姚秦中至長安，羅什極敬禮之，既而爲什門諸人所排擯，飄然南下，宋武帝禮供止金陵之道場寺，初支法領得華嚴梵本於于闐，又無譯者，義熙十四年請覺賢與法業、慧義、慧嚴等，共譯之，華嚴開宗，濫觴於此，賢所譯經論十五部百十有七卷，其在譯界之價值，與羅什埒。

(8)法顯　俗姓龔，平陽武陽人，以晉隆安三年（西三九九）遊印度求經典，義熙十二年歸，凡在印十五年，所歷三十餘國，著有佛國記，今存藏中，治印度學者視爲最古之寶典，（歐人有譯本及注釋）在印土得摩訶僧祇律、雜阿含、方等泥洹、諸梵本，僧祇律由覺賢譯出，雜阿含由求那跋陀羅譯出，顯自譯方等泥洹，自顯之歸，西行求法之風大開，其著者有法勇（即曇無竭）智嚴、寶雲、慧景、道整、慧應、慧嵬、僧紹、（此七人皆與法顯同行者）智猛、道普、道泰、惠生、智周等，中印交通，斯爲極盛。

(9)曇無讖　中天竺人，北涼沮渠蒙遜時，至姑臧，以玄始中譯大般涅槃經，涅槃輸入始此，次譯大集、大雲、悲華、地持、金光明等經，復六十餘萬言，

(10)眞諦　梵名拘那羅陀，西天竺優禪尼國人，以梁武帝大同十二年由海路到中國，陳文帝天嘉光太間，譯出攝大乘論、唯識論、俱舍論、等六十四部二百七十八卷，（大乘起信論舊題眞諦譯，近來學界發生疑問，拙著中國佛教史別有考證）無著世親派之大乘教義傳入中國，自諦始也，

與眞諦相先後者，有菩提流支、勒那摩提、曇摩流支、佛陀扇多、般若流支、皆在北朝盛弘經論，而般若流支亦宗唯識，與諦相應。

(11)釋彥琮　俗姓李。趙郡人。湛深梵文。隋開皇間。總持譯事。時梵僧闍那崛多達摩笈多等所譯經典。多由琮鑒定。琮著衆經目錄。西域傳等。義例謹嚴。對於翻譯文體著論甚詳。

(12)玄奘三藏　俗姓陳。洛州人。唐太宗貞觀二年。冒禁出遊印度。十九年歸。凡在外十七年。從彼土大師戒賢受學。遂達法相。歸而獻身從事翻譯。十九年間（西六四五—六六三）所譯經論七十三部一千三百三十卷。其最浩瀚者。如大般若經之六百卷。大毗婆沙之二百卷。瑜伽師地論之一百卷。順正理論之八十卷。俱舍論之三十卷。自餘名著。具見錄中。以一人而述作之富若此。中外古今。恐未有如奘比也。事蹟具詳慈恩傳中。今不備述。

(13)實叉難陀　于闐人。以唐武后證聖間。重譯華嚴經。今八十卷本是也。又重譯大乘起信論等。

菩提流志　南印度人。與難陀同譯華嚴。又補成大寶積經足本。

(14)義淨三藏　俗姓張。范陽人。以唐咸亨二年出遊印度。歷三十七年乃歸。歸後專事翻譯。所譯五十六部二百三十卷。律部之書。至淨乃備。密宗教義。自淨始傳。

(15)不空　北天竺人。幼入中國。師事金剛智。專精密藏。以唐開元天寶間遊印度。歸而專譯密宗書一百二十餘卷。

晚唐以後。印土佛教漸就衰落。邦人士西遊絕跡。譯事無復足齒數。宋代雖有法天、法護、施護、天息災等數人。稍有譯本。皆補苴而已。自漢迄唐六百餘年間。大師輩出。右所述者。僅舉其尤異。然斯業進化之跡。歷歷可見也。要而論之。可分三期。

第一　外國人主譯期。

第二　中外人共譯期。

第三　本國人主譯期。

宋贊寧高僧傳三集論之云『初則梵客華僧。聽言揣意。方圓共鑿。金石難和。盌配世間。擺名三昧。咫尺千里。觀面難通。……』此爲第一期之情狀。安世高、支婁迦讖等實其代表此期中之翻譯。全爲私人事業。譯師來自西域。漢語既不甚了解。筆受之人。語學與教理。兩皆未嫻。譌謬淺薄。在所不免。又云『次則彼曉漢談。我知梵說。十得八九。時有差違。……』此爲第二期之情狀。鳩摩羅什、覺賢、眞諦、等實其代表。口宣者已能習漢言。筆述者且深通佛理。故遂典妙文。次第布現。然業有待於合作。義每隔於一塵。又云『後則猛顯親往。奘空兩通。器請師子之膏。鵝得水中之乳。……印印皆同。聲聲不別。』此爲第三期之情狀。玄奘、義淨等實其代表。我邦碩學。久留彼都。學既邃精。辯復無礙。操觚振鐸。無復間然。斯譯學進化之極軌矣。

三　翻譯所據原本及譯場組織

今日所謂翻譯者。其必先有一外國語之原本。執而讀之。易以華言。吾儕習於此等觀念。以爲佛典之翻譯。自始卽應爾爾。其實不然。初期所譯。率無原本。但憑譯人背誦而已。此非譯師因陋就簡。蓋原本實未著諸竹帛也。分別功德論卷上云。

『外國法師徒相傳。以口授相付。不聽載文。』

道安疑經錄云。(出三藏記卷五引)

『外國僧法皆跪而口受同師所受若十二十轉以授後學。』

付法藏因緣傳載一故事殊可發噱茲錄如下。

『阿難遊行至一竹林聞有比丘誦法句偈。

「若人生百歲不見水老鶴不如生一日而得覩見之。」

阿難語比丘「此非佛語」……汝今當聽我演。

「若人生百歲不解生滅法不如生一日而得了解之。」

爾時比丘卽向其師說阿難語師告之曰「阿難老朽言多錯謬不可信矣汝今但當如前而誦」……』

茲事雖瑣末然正可證印度佛書舊無寫本故雖以耆德宿學之阿難不能舉反證以矯一青年比丘之失也其所以無寫本之故不能斷言大抵(一)因古代竹帛不便傳寫綦難故如我國漢代傳經皆憑口說(二)含有教宗神祕的觀念認書寫爲瀆經如羅馬舊教之禁寫新舊約也佛書何時始有寫本此爲學界未決之問題但據法顯佛國記云。

『法顯本求戒律而北天竺諸國皆師師口傳無本可寫。』

法顯西遊在東晉隆安三年後(西歷五世紀初)尚云「無本可寫」則印土寫本極爲晚出可以推見以故我國初期譯業皆無原本前引魏略載『秦景憲從月氏使臣口受浮屠經』蓋舍口受外無他本也梁慧皎高僧傳稱安世高『諷持禪經』稱支婁迦讖『諷誦群經』則二人所譯諸經皆由闇誦可知更有數書傳譯程序記載特詳今舉爲例。

（一）阿毗曇毗婆沙．此書後經玄奘再譯爲二百卷．由僧伽跋澄口誦經本．曇摩難提筆受爲梵文．佛圖羅剎宣譯．秦沙門敏智筆受爲晉本．見高僧傳卷二

（二）舍利弗阿毗曇．曇摩耶舍闇誦原本．以秦弘始九年命書梵文．停至十六年．經師漸閑秦語．令自宣譯．見出三藏記集卷十一引釋道標序

（三）十誦律．罽賓人弗若多羅以秦弘始六年誦出．鳩摩羅什譯爲晉文．三分獲二．多羅棄世．——西域人曇摩流支以弘始七年達關中．乃續誦出．與什共畢其業．見高僧傳卷三

若毗婆沙者．經兩次口授兩次筆受而始成立．若十誦律者．闇誦之人去世．譯業遂中廢．幸有替人．僅得續成．則初期譯事之艱窘可概見矣．

在此種狀態之下．必先有闇誦之人，然後有可譯之本．所誦者完全不完全．正確不正確．皆無從得旁證反證．學者之以求眞爲職志者．不能以此而滿意．有固然矣．於是西行求法熱驟興．

我國人之西行求法．非如基督教徒之禮耶路撒冷．回教徒之禮麥加．純出於迷信的參拜也．其動機出於學問．——蓋不滿於西域間接的佛學．不滿於一家口說的佛學．譬猶導河必於崑崙．觀水必窮溟澥．非自進以探索玆學之發源地而不止也．余嘗搜討羣籍．得晉唐間留學印度百八十餘人．詳見中國印度之交通（亦題爲千五百年前之中國留學生）今摘舉數人．考其游學之動機如左．

法護　是時晉武之世．寺廟圖像雖崇京邑．而方等深經．蘊在葱外．護乃慨然發憤．……遊歷諸國．……遂大齎梵經．還歸中夏．見僧傳卷一本傳

法顯　常慨經律舛闕，誓志尋求，以晉隆安三年……西渡流沙……卷三本傳

曇無竭　嘗聞法顯等躬踐佛國，乃慨然有忘身之誓……除以宋永初元年……遠適西方，進至罽賓國，……學梵書梵語，……卷三本傳

道泰　先有沙門道泰，志用強倮，少遊葱右，徧歷諸國，得毗婆沙梵本十餘萬偈，……卷三浮陀跋摩傳

智嚴　志欲博事名師，廣求經誥，遂周流西國……功逾十載，卷三本傳

寶雲　忘身徇道，志欲……廣尋經要，遂以晉隆安之初……與法顯智嚴先後相隨……在外域徧學梵書，卷三本傳

智猛　每聞外國道人說天竺……有方等衆經……遂以姚秦弘始六年……出自陽關……歷迦惟羅衞及華氏等國，得大泥洹、僧祇律、及餘經梵本，卷三本傳

朱士行　嘗於洛陽講道行經，覺文意隱質，諸未盡善……誓志捐身，遠求大本，遂以魏甘露五年，西渡流沙，卷四本傳

玄奘　既徧謁衆師，備飡其說，詳考其義，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑，慈恩法師傳卷一

以上不過舉最著之數人爲例，自餘西遊大德前後百數十輩，其目的大抵同一，質言之，則對於敎理之渴慕追求，——對於經典求完求真之念熱烈騰涌，故雖以當時極艱窘之西域交通，而數百年中前仆後繼，游學接踵，此實經過初期譯業後當然之要求，而此種肫摯極嚴正之學者的態度，固足永爲後學模範矣。

佛典傳寫發達之歷史，非本篇所能詳述，以吾考證所臆測，則印度境外之寫本，先於境內，大乘經典之寫本，先於小乘，此西紀第四世紀以前之情狀也，自爾以後，梵本日增，輸入亦日盛，其雜見於唐道宣續高僧傳者甚多，略舉如下，

梁初，有扶南沙門曼陀羅，大賚梵本，遠來貢獻，（卷一僧伽婆羅傳）

菩提流支房內，經論梵本可有萬夾，（按此未免鋪張卷一本傳）

眞諦賚經論以梁大同十二年達南海，……所出經論傳記二百七十八卷，……餘未譯梵本書，並多羅樹葉，凡有二百四十夾，若依陳紙翻之，則列二萬餘卷，今所譯訖，僅數夾耳，（卷一本傳）

北齊天保中，鄴京三藏殿內梵本千有餘夾，敕送天平寺翻譯，（卷二那連提耶舍傳）

齊僧寶暹等十人，以武平六年採經西域，……凡獲梵本二百六十部，（卷二闍那崛多傳）

隋開皇中，新平林邑所獲佛經，合五百六十四夾，一千三百五十餘部，並崑崙書，多梨樹葉，敕送翻經館，付彥琮披覽，並使編敍目錄，（卷二彥琮傳）

那提三藏，搜集大小乘經律論五百餘夾，合一千五百餘部，以唐永徽六年達京師，（卷五玄奘傳）

慈恩法師傳記玄奘所得經典分類列目如下，

大乘經	二二四部	大乘論	一九二部
上座部書	一五部	三彌底部書	一五部
彌沙塞部書	二二部	迦葉臂耶部書	一七部

法密部書	四二部	說一切有部書	六七部
因明論	三六部	聲論	一三部
凡五二〇夾		六五七部	

有原本的翻譯。比諸無原本的翻譯。第一。有審擇之餘地。第二有覆勘之餘地。其進步之顯著。固無待言。卽譯事之組織。亦與時俱進。其始不過一二胡僧隨意約一信士私相對譯。其後漸爲大規模的譯場組織。此種譯場由私人或私團體組織者。有若東晉時廬山之般若臺。慧遠所組織覺賢爲譯主 有若陳代富春之陸元哲宅。有若陳隋間廣州之制旨寺。其以國家之力設立者。有若姚秦時長安之逍遙園。北涼時姑臧之閑豫宮。東晉時建業之道場寺。劉宋時建業之祇洹寺。荆州之辛寺。蕭梁時建業之壽光殿、華林園。正觀寺、占雲館、扶南館。元魏時洛陽之永甯寺及汝南王宅。北齊時鄴之天平寺。隋時長安之大興善寺、洛陽之上林園。唐時長安之弘福寺、慈恩寺、玉華宮、薦福寺等。其最著也。

在此種譯場之下。每爲極複雜的分功組織。其職員略如下。

一譯主　如羅什、覺賢、眞諦、菩提流支、闍那崛多、玄奘、義淨等。

二筆受　如聶承遠、法和、道含等。

三度語　如顯識論之沙門戰陀。

四證梵　如毗奈耶之居士伊舍羅。

五潤文　如玄奘譯場之薛元超、李義府等。義淨譯場之李嶠、韋嗣立等。

六證義　如婆沙論之慧嵩、道朗等。

七總勘　如梁代之寶唱、僧祐、隋代之彥琮等。

每譯一書其程序之繁複如此可謂極謹嚴之態度也已

四　翻譯文體之討論

翻譯文體之問題則直譯意譯之得失實爲焦點其在啓蒙時代語義兩未嫻洽依文轉寫而已若此者吾名之爲未熟的直譯稍進則順俗曉暢以期弘通而於原文是否脗合不甚厝意若此者吾名之爲未熟的意譯然初期譯本尙希饑不擇食凡有出品咸受歡迎文體得失未成爲學界問題也及茲業寖盛新本日出玉石混淆於是求眞之念驟熾而尊尙直譯之論起然而矯枉太過詰鞫爲病復生反動則意譯論轉昌卒乃兩者調和而中外醇化之新文體出焉此殆凡治譯事者所例經之階級而佛典文學之發達亦其顯證也

譯業起於漢末其時譯品大率皆未熟的直譯也各書所評諸家譯品略如下

安世高　世高出經貴本不飾天竺古文文通尙質倉卒尋之時有不達（出三藏集記卷十引道安大十二門經序）

天竺音訓詭蹇與漢殊異先後傳譯多致謬濫唯高所出爲群譯之首安公（道安）以爲若及面稟不異見聖（梁高僧傳卷一安清傳）

支婁迦讖　安公校定古今精尋文體云某某等經似讖所出凡此諸經皆審得本旨了不加飾（同上支讖傳）

竺佛朔　漢靈時譯道行經譯人時滯雖有失旨然棄文存質深得經意（同上）

支曜康巨　漢靈獻間譯經並言直理旨不加潤飾（同上）

據此諸評，則初期譯家，率偏於直譯，略可推見。然其中亦自有派別。世高支讖兩大家譯本，今存藏中者不少。（內有僞託）試細辨諸，則高書質比讖書爲易讀，讖似純粹直譯，高則已略帶意譯色彩。故梁傳又云，『高所出經，辯而不華，質而不野，讀者亹亹忘倦。』道安人本欲生經序云，『斯經似安世高譯，義妙理婉，每覽其文，欲罷不能。』（出三藏集記卷七）竊嘗考之，世高譯業在南，其筆受者爲臨淮人嚴佛調。支讖譯業在北，其筆受者爲洛陽人孟福張蓮等。好文好質，隱表南北氣分之殊。雖謂直譯意譯兩派，自漢代已對峙焉可耳。

支謙、法護、當三國西晉間，譯業宏富。所譯亦最調暢易讀，殆屬於未熟的意譯之一派。梁傳稱『謙辭旨文雅，曲得聖義。』又引道安言，謂『護公所出，綱領必正，雖不辯妙婉顯，而宏達欣暢。』支敏度稱『謙以季世尙文，時好簡略，故其出經，頗從文麗，然約而義顯，可謂深入。』（出三藏集記卷八引合首楞嚴經記）兩公文體，可見一斑。然而文勝之弊，已與相緣。故僧叡論謙譯思益經，謂『恭明（謙之字）前譯，頗麗其辭，仍迷其旨，是使宏標乖於謬文，至味淡於華豔。』（羅什譯思益梵天所問經僧叡序）僧肇論舊譯維摩詰經，謂『支（謙）竺（法護）所出，理滯於文。』（羅什譯維摩詰經僧肇序）支敏度亦謂，『支恭明法護叔蘭，先後所譯三本（維摩），或辭句出入，先後不同，或有無離合，多少各異，或方言訓詁，字乖趣同，或其文梵越，其理亦乖，或文義混雜，在疑似之間。』（出三藏集記卷九引支敏度合維摩詰經序）支晉譯之敝，漸爲識者所恫矣。

翻譯文體之討論，自道安始。安不通梵文，而對於舊譯諸經，能正其譌謬，所注般若、道行、密迹、安般，尋比文句，析疑甄解，後此羅什見之，謂所正者皆與原文合。（歷代三寶記卷四）彼蓋極富於理解力，而最忠實於學問，當第二期譯事初起，極力爲純粹直譯之主張，其言曰，

『前人出經，支讖世高，審得梵本難繫者也，又羅支越，斲鑿之巧者也，巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣。若夫以詩

爲煩重，以尚書爲質朴，而刪潤合今，則馬鄭所深恨者也。」（摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序出三藏集記卷九引）
「昔來出經者，多嫌梵言方質，改適今俗，此所不取。何者，傳梵爲秦，以不閑方言，求知辭趣耳，何嫌文質，……經之巧質，有自來矣。唯傳事不盡，乃譯人之咎耳。」（十四卷本鞞婆沙序）
「譯人考校者少，先人所傳，相承謂是。……或殊失旨，或粗舉意。……意常恨之。……將來學者，審欲求先聖雅言者，宜詳攬焉。諸出爲秦言，便約不煩者，皆葡萄酒之被水者也。」（比丘大戒序出三藏集記卷十一引）
「葡萄酒被水」「鑿成混沌終」之兩喻，可謂痛切。蓋譯家之大患，莫過於羼雜主觀的理想，滑易原著之精神。陳壽謂，「浮屠所載，與中國老子經而相出入。」（見宋贊寧高僧傳三集卷三謂三國志述臨兒國其文如此今本無此語亦並無臨兒傳）蓋彼時譯家，大率漸染老莊，采其詞以文飾佛言，例如四十二章經（此經吾疑出支謙手說詳中國佛教史）非惟文體類老子，教理亦多沿襲。此類經典，攙雜我國固有之虛無思想，致佛教變質，正所謂被水之葡萄酒也。以忠實之道安，觀此固宜深疾，故大聲疾呼，獨尊直譯。其所監譯之鞞婆沙，「案本而傳，不令有損言游字。時改倒句，餘盡實錄。」（原序）「時竺佛念筆受諸經，常疑此土好華，每存瑩飾，安公深疾，窮校考定，務存典骨，許其五失梵本，出此以外，毫不可差。」（出三藏集記卷九引）（僧伽羅剎集經後記作者失名）其嚴正強硬態度，視近一二年來時賢之鼓吹直譯者，蓋有過之無不及矣。
安公論譯梵爲秦，有「五失本三不易」。五失本者，（一）謂句法倒裝，（二）謂好用文言，（三）謂刪去反覆詠歎之語，（四）謂去一段落中解釋之語，（五）謂刪去後段覆牒前段之語。三不易者，（一）謂既須求真，又須喻俗，（二）謂佛智懸隔，契合實難，（三）謂去古久遠，無從詢證。（見大品般若經序以原文繁重不具引僅撮其大意如上）後世談譯學者，咸徵引焉。
要之翻譯文學程式，成爲學界一問題，自安公始也。

鳩摩羅什者。譯界第一流宗匠也。彼爲印度人。深通梵語。兼嫻漢言。其所主張。與道安稍異。彼嘗與僧叡論西方辭體。謂

『天竺國俗。甚重文製。……改梵爲秦。失其藻蔚。雖得大意。殊隔文體。有似嚼飯與人。非徒失味。乃令嘔噦也。』梁高僧傳卷二本傳

推什公本意。殆持「翻譯不可能」之論。但既不獲已而乞靈譯事。則比較的偏重意譯。其譯法華。則『曲從方言。趣不乖本。』慧觀法華宗要序 其譯智度。則『梵文委曲。師以秦人好簡。裁而略之。』僧叡大智釋論序 其譯中論。則『乖闕繁重者。皆載而裨之。』僧叡中論序 其譯百論。則『陶練覆疏。務存論旨。使質而不野。簡而必詣。』僧肇百論序 據此可見凡什公所譯。對於原本或增或削。務在達旨。與道安所謂『盡從實錄不令有損言遊字』者。殊科矣。吾以爲安之與什。易地皆然。安惟不通梵文。故兢兢於失實。什既華梵兩曉。則游刃有餘地也。什譯雖多剪裁。還極矜愼。其重譯維摩。『道俗虔虔。一言三復。陶冶精求。務存聖意。文約而詣。旨婉而彰。』僧肇維摩詰經序 其譯大品般若。『手執梵本。……口宣秦言。兩譯異音。交辯文旨。……與諸宿舊五百餘人。詳其義旨。審其文中。然後書之。……胡音失者。正之以天竺。秦言謬者。定之以字義。不可變者。即而書之。故異名斌然。梵音殆半。斯實匠者之公謹。筆受之重愼也。』僧叡大品經序 由此觀之。則什公意譯諸品。其慘淡經營之苦。可想見耳。

贊寧云。『童壽即羅什 譯法華。可謂折中。有天然西域之語趣。』宋高僧傳卷三 「天然語趣」四字。洵乃精評。自羅什諸經論出。然後我國之翻譯文學。完全成立。蓋有外來「語趣」輸入。則文學內容爲之擴大。而其素質乃起一大變化也。絕對主張直譯之道安。其所監譯之增壹阿含、鞞婆沙、三法度、諸書。雖備極矜愼。而千年來鮮人過問。而

什譯之大品、法華、維摩、以及四論。（中百十二門大智度）不特爲我思想界闢一新天地。卽文學界之影響亦至鉅焉。文之不可以已如是也。

道安大弟子慧遠。與羅什並時。盡讀其新譯。故其持論。漸趨折衷。其言曰。『譬大羹不和。雖味非珍。神珠內映。雖寶非用。「信言不美。」有自來矣。（此言直譯之缺點）若遂令正典隱於榮華。玄樸虧於小成。則百家詭辯。九流爭川。方將函論長夜。不亦悲乎。（此言意譯之缺點）……則知依方設訓。文質殊體。以文應質。則疑者衆。以質應文。則悅者寡。』（大智論抄序）此全屬調和論調。亦兩派對抗後時代之要求也。

此後關於此問題之討論。莫詳於隋代之彥琮。唐僧傳（卷二本傳）稱其『著辯正論以垂翻譯之式』其要略曰。『若令梵師獨斷。其微言罕革。筆人參制。則餘辭必混。意者寧貴樸而近理。不用巧而背源。』此旨要趨重直譯也。又言『譯才須有「八備」』（一）誠心愛法。志願益人。不憚久時。（二）將踐覺場。先牢戒足。不染譏惡。（三）詮曉三藏。義貫兩乘。不苦闇滯。（四）旁涉墳典。工綴典詞。不過魯拙。（五）襟抱平恕。器量虛融。不好專執。（六）耽於道術。澹於名利。不欲高衒。（七）要識梵言。方閑正學。不墜彼學。（八）薄閱蒼雅。粗諳篆隸。不昧此文。』其（一）（五）（六）之三事。特注重翻譯家人格之修養。可謂深探本原。餘則常談耳。然琮之結論。乃在廢譯。意欲人人學梵。不假傳言。故云『直餐梵響。何待譯言。本尙虧圓。譯豈純實。』更極言學梵文之必要。云『研若有功。解便無滯。匹於此域。固不爲難。難尙須求。況其易也。……向使……總去俗衣。尋教梵字。……則人人共解。省翻譯之勞。……』據此。則彥琮實主張「翻譯無益論」之人也。以吾觀之。梵文普及。確爲佛教界一重要問題。當時世鮮注意。實所不解。但學梵譯漢。交相爲用。謂譯可廢。殊非自利利他之通軌也。

道宜之傳玄奘也，曰，『自前代以來，所譯經教，初從梵語倒寫本文，次乃迴之順同此俗，然後筆人觀理文句，中間增損，多墜金言，今所翻傳，都由奘旨，意思獨斷，出語成章，詞人隨寫，即可披翫。』（唐高僧傳卷五本傳）蓋前代譯師，無論若何通洽，終是東渡以還，始學華語，辭義扞格，云何能免，口度、筆受，終分兩橛，例如羅什，號稱『轉能漢言，音譯流便，』（梁高僧傳卷二本傳）然據筆受大智度論之僧叡則謂『法師於秦語大格，……苟言不相喻，則情無由比，……進欲停筆爭是，則校競終日，卒無所成，退欲簡而便之，則負傷手穿鑿之譏。』（出三藏集記卷十引大智釋論序）則扞格情形，可以想見，幸而鑒叡諸賢，既精教理，復擅文辭，故相得益彰，庶無大過耳，又如真諦晚年，始得與法泰對翻攝大乘俱舍兩論，諦歎曰，『吾早値子，無恨矣。』（唐高僧傳卷一法泰傳）是知前代任何名匠，總須與筆受者蛩駏相依，故原本所含義諦，最少亦須假途於兩人以上之心理，始得現於譯本，夫待譯乃通，已爲間接，此則間接之中又間接焉，其間所失，宜幾何者，故必如玄奘，義淨，能以一身兼筆舌之兩役者，始足以語於譯事矣，若玄奘者，則意譯直譯，圓滿調和，斯道之極軌也，

五　譯學進步之影

欲察譯學之進步，莫如將同本異譯之書爲比較的研究，吾今選出一書爲標準，即大般若經之第四分，前代通稱小品般若者是也，此書前後所譯凡九本，五存四佚，今將現存五本以（甲）（乙）（丙）（丁）（戊）符號表其名如下，

（甲）道行般若經後漢支婁迦讖譯

(乙)大明度無極經吳支謙譯

(丙)摩訶般若鈔經符秦曇摩蜱譯

(丁)小品般若經姚秦鳩摩羅什譯

(戊)大般若經第四分唐玄奘譯

右五本出現之時期，自漢至唐相去八百餘年，其譯人皆各時代之代表人物，(甲)本之支婁迦讖，與安世高齊名，稱譯界開創二傑，(乙)本之支謙，則「意譯派」第一宗匠也，(丙)本曇摩蜱口譯，竺佛念筆述，然實成於道安指導之下，(丁)本之鳩摩羅什，(戊)本之玄奘，則前後兩譯界，稍治斯學者，所能共知矣，吾昔曾將此經第一品，分五格鈔錄，比對其異同，不惟可以察文體之嬗易，即思想之變遷，亦歷歷可尋，實一種極有趣之研究也，惜不得梵文原本，與通梵者商榷其得失耳，今摘錄數段供參考，

書中發端，記佛命須菩提爲諸菩薩演說般若波羅蜜時，舍利弗竊念，「須菩提是否能以自力演說，抑承佛威神力，」須菩提知其意而語之，其語五本異譯如下，

(甲本)	(乙本)	(丙本)	(丁本)	(戊本)
敢佛弟子所說法所成法，皆持佛威神，何以故，佛所說法，法中所學，皆有證，皆隨法展轉相教，展轉相成，	敢佛弟子所作，皆乘如來大士之作，所以者何，從佛說法，故有法學，賢者子賢者女，得法意以爲證，其爲	敢佛弟子所說法所成法，皆承佛威神，何以故，佛所說法，法中所學，皆有證以知，便能有所成，展轉能相	佛諸弟子，敢有所說，皆是佛力，所以者何，佛所說法，於中學者，能證諸法相，證已有所言說，皆與法相不	世尊弟子敢有宣說顯了開示，皆承如來威神之力，何以故，舍利子，佛先爲他宣說顯了開示法要，彼依

法中終不共諍。何以故。時而說法莫不喜樂者。自恣善男子善女人而學。
聽者所說所誨所言。一切如法無諍。所以者何。如來說法。為斯樂者族姓子傳相教。無所諍。
成教。所以者何。怛薩阿竭所說無有異。若有仁善欲學是法。於中終不諍。
相違背。以法相力故。
佛教。精勤修學。乃至證得諸法實性。後轉為他有所宣說顯了開示。若與法性能不相違。皆是如來威神加被。亦是法性等流。

其間小節可注意者。如(甲)(乙)(丙)本皆將「敢」字放在句首。當是純襲印度語法。(丁)(戊)本便不爾。如「善男子善女人」(乙)本作「賢者子賢者女」。乍覩覺極刺眼。如「如來」(丙)本譯音作「怛薩阿竭」。此字在後來譯本中已成殭語。然此皆無關宏旨。可勿深辯。以全段文意論。吾輩讀(甲)(丙)本。幾全不解。讀(乙)本似略解。讀(丁)(戊)本則全解。蓋(甲)(丙)皆屬初期之直譯派。而其主譯者皆外人。不嫻漢語。(乙)本屬初期之意譯派。(丁)本屬後期之意譯派。其主譯者雖皆外人。而略嫻漢語。(戊)本則中國人主譯。後期之「意直調和」派也。其尤當注意者。五本中皆有「證」字。吾輩讀後兩本。知其為「證悟」之「證」。然讀前三本則幾疑為「證據」之「證」。兩義相去。何啻霄壤。又(丁)本言「諸法相」。(戊)本言「諸法實性」。自是此段中主要之語。然(甲)(丙)兩本皆不見此字。知是對譯者傳譯不出。因而沒卻。此初期直譯之弊也。(乙)本作「法意」。雖未闕漏。然籠統含混矣。此初期意譯之弊也。(丁)(戊)兩本皆能譯矣。然用字精確之程度則又有別。「法相」就現象言。「法性」就本體言。兩者雖非一非異。然般若屬龍樹派思想。應云「法性」。若言「法相」。則與無著派思想混矣。故(戊)本所譯。自優於(丁)本也。又(丁)(戊)兩本意義皆瞭然。(丁)本字數遠簡

於（戊）本。（丁）本意譯之模範。（戊）本直譯之模範也。

（甲本）

菩薩當念作是學。入中心不當念是菩薩。

何以故。有心無心。

舍利弗謂須菩提。云何有心無心。

須菩提言。如是。亦不有有心。亦不無無心。

（乙本）

又。菩薩大士行明度無極。當受學此。如學此者。不當念我是道意。

所以者何。是意非意。淨意光明。

賢子鶖鷺子曰。云何有是意而意非意。

善業曰。謂其無爲無雜念也。

（丙本）

須菩提白佛。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。當作是學。學其心不當念我是菩薩。

何以故。心無心。心者淨。

舍利弗謂須菩提云何有心。心無心。

須菩提言。從對雖有心。心無心。如是。心亦不知者。亦無造者。以是亦不有有心亦不有無心。

（丁本）

復次。世尊。菩薩行般若波羅蜜時。應如是學。不念是菩薩心。

所以者何。是心非心。心相本淨故。

舍利弗言。何法爲非心心。

須菩提言。不壞不分別。

（戊本）

復次。世尊。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時。應如是學。謂不執著大菩提心。

所以者何。心非心性。本性淨故。

舍利子問善現言。何等名爲心非心性。

善現答言。若無變壞。亦無分別。是則名爲心非心性。

此段問答。大可見譯筆工拙及譯意顯晦之差。須菩提語（戊）本『謂不執著大菩提心』一句。（甲）（丙）（丁）三本大同小異。皆云『不念是菩薩』此直譯而不達意也。（乙）本改爲『不當念我是道意。』意譯的色彩頗重。然益難解矣。（戊）本云『心非心性。本性淨故。』又云。『若無變壞。亦無分別。是則名爲心非心性。』其意蓋謂吾人常識所謂心者。皆指有變壞有分別者也。般若之心。無變壞無分別。是心而非心也。此『心而非心之性。』其本性清淨。如此剖譯。語意甚瑩。（丁）本所譯。亦庶幾矣。但以心性爲心相耳。前三本則缺點甚多。（甲）本殆

筆述者完全不解。以影響語搪塞。(乙)本驟讀似甚曉暢。實則純以老莊學說誣佛說。此意譯家之大病也。(丙)本純粹直譯。其「從對離有心」一語。他本皆不譯。竊疑此語甚要。蓋指吾人常識有對待之心也。但其以「無造者」翻「無變壞」。以「無知者」翻「無分別」。則拙晦極矣。

(甲本)

菩薩行般若波羅蜜。色不當於中住。痛癢。思想。生死。識。不當於中住。
何以故。住色中爲行色。住痛癢。思想。生死。識中爲行識。設住其中者爲不隨般若波羅蜜教。
何以故。行識故。是爲不行般若波羅蜜。不行者。菩薩不得「薩芸若」

(乙本)

菩薩修行明度無極。不以色住。於痛。想。行。不以識住。
所以者何。若止於色。爲造色行。止痛。想。行。爲造識。非爲應受。
明度無極。不以造行爲應受。受此。其不具足明度無極。終不得「一切知」

(丙本)

菩薩行般若波羅蜜。色中不當住。痛癢。思想。生死。識。不當於中住。
想色住。爲行生死識。想痛。思想。生。死。識。住。爲行生死識。設住其中。不隨般若波羅蜜教。
不爲應「薩芸若」

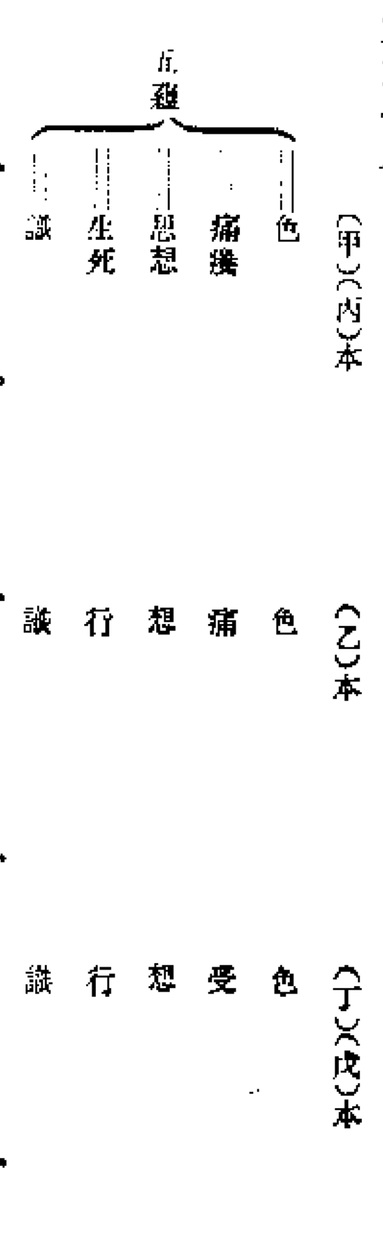
(丁本)

菩薩行般若波羅蜜時。不應色中住。不應受。想。行。識中住。
何以故。若住色中。爲作色行。若住受。想。行。識中。爲作識行。若行作法。則不能受般若波羅蜜。
不能習般若波羅蜜。不具足般若波羅蜜。則不能成就「薩婆若」

(戊本)

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時。不應住色。亦不應住受。想。行。識。
所以者何。若住於色。便作色行。非行般若波羅蜜多。若住受想行識。便作受想行識行。非行般若波羅蜜多。
所以者何。非作行者。能攝般若波羅蜜多。不攝般若波羅蜜多。則於般若波羅蜜多不能修習。……不能圓滿。……則不能得「一切智智」不能攝所攝有情。

讀此段，最令吾輩注目者，則術語釐定之不易也。即如佛典中最重要之五蘊，所謂色受想行識者，實幾經遷變，乃定爲今名。



舊於此五名，或譯以一字，或譯以兩字，既已參差不類，且痛癢生死等名，亦不包舉，且易滋誤混。支謙全易以一字譯，大體甚善矣，然省「痛癢」稱「痛」，愈益難解。羅什以後，受想行識，斯爲定名。區區三字，積數百年之進化，其慘淡經營可想也。又如(甲)本譯音之「般若波羅蜜」，而偏重意譯之(乙)本，則以「明」譯「般若」，以「度無極」譯「波羅蜜」，因名「明度無極」，而(丙)(丁)(戊)三本皆譯音不譯意。又如(甲)本譯音之「薩芸若」，(丙)(乙)本從之，(乙)本譯義作「一切智」，(戊)本從之而加一字爲「一切智智」。此皆關於術語之應比較研究者。至於意義暢達之程度，則試以(戊)本作標準，持以對核前四本，其遞次進步之跡甚明。

(甲本)	(乙本)	(丙本)	(丁本)	(戊本)
菩薩行般若波羅蜜，一切字法不受，是故三昧無有邊無有正。	是名曰「菩薩大士諸法無受之定」，場曠趣大而無有量。	是菩薩爲行般若波羅蜜，復不受三昧字，廣大所入。	是名「菩薩諸法無受三昧」，廣大無量無定。	是名「菩薩於一切法無攝受定」，廣大無對無量決定。

就此一句論。(乙)本之意譯可謂極適極妙雖(丁)(戊)本亦不能出其右而(甲)(丙)兩本之直譯真使人墮五里霧中也。然直譯而失者極其量不過晦澀詰鞠人不能讀枉費譯者精力而已猶不至於誤人意譯而失者則以譯者之思想橫指爲著者之思想而又以文從字順故易引讀者入於迷途是對於著者讀者兩皆不忠可謂譯界之蟊賊也已試更就前經剌舉數段爲例。

戊本（玄奘譯）

（一）諸色離色自性受想行識離受想行識自性……能相亦離所相所相亦離能相……

（二）分明執著故於「如實道」不知不見不信諦法不覺實際。

乙本（支謙譯）

（一）其於色也休色自然於痛想行休識自然……於智休止智之自然者休矣想休止相之自然者休矣。

（二）以專著故而不知此無所用聰明之法。

右第（一）段依奘譯論心理作用本極複雜依謙譯則「自然」兩字盡之矣第（二）段依奘譯謂以平等智觀察諸法實相依謙譯則灰身滅智而已此與前文所舉奘譯之「無變壞無分別」謙譯作「無爲無雜念」正同一例此皆襲用老莊語欲人易入而不知已大失原意正道安所謂「蒲萄酒之被水」者也贊寧云『房融潤文於楞嚴宜當此誚』（宋高僧傳卷三）須知前代佛典其愈易讀者愈蹈此病彼人人愛讀之楞嚴識者已識之矣寧又云『糅書勿如無書與其典也寧俗』（同上）此二語真譯界永世之藥石鼓舌操觚者所宜日三復也。

六　翻譯文學之影響於一般文學

凡一民族之文化。其容納性愈富者。其增展力愈強。此定理也。我民族對於外來文化之容納性。惟佛學輸入時代最能發揮。故不惟思想界生莫大之變化。即文學界亦然。其顯績可得而言也。

（第一）國語實質之擴大

初期譯家。除固有名詞對音轉譯外。其抽象語多襲舊名。吾命之曰「支謙流」之用字法。蓋對於所謂術語者。未甚經意。此在啓蒙草創時。固屬然也。及所研治日益深入。則覺舊語與新義。斷不能適相脗合。而襲用之必不免於籠統失眞。於是共努力從事於新語之創造。如前所述道安彥琮之論譯例。乃至明則撰翻經儀式。玄奘立「五種不翻」。贊寧舉「新意六例」。其所討論。則關於正名者什而八九。或綴華語而別賦新義。如「眞如」「無明」「法界」「衆生」「因緣」「果報」等。或存梵音而變爲熟語。如「涅槃」「般若」「瑜伽」「禪那」「刹那」「由旬」等。其見於一切經音義翻譯名義集者。旣各以千計。近日本人所編佛教大辭典。所收乃至三萬五千餘語。此諸語者。非他。實漢晉迄唐八百年間諸師所創造。加入吾國語系統中而變爲新成分者也。夫語也者所以表觀念也。增加三萬五千語。即增加三萬五千個觀念也。由此觀之。則自譯業勃興後。我國語實質之擴大。其程度爲何如者。

譯家正名之結果。更能令觀念增其正確之程度。嘗讀苻秦譯之阿毗曇八犍度論。其第一篇第三章題爲人跋渠。第二篇第三章亦題人跋渠。及唐玄奘重譯此書。名爲發智論。其第一篇之人跋渠。則改題爲補特迦羅納息。第二篇之人跋渠。則改題爲有情納息。（「跋渠」「納息」。即他經所譯「品」字之義）考第一篇原文爲

補特迦羅.第三篇原文爲薩埵.據玄應音義卷二十二釋「補特伽羅」云.『梵本補.此云數.特伽.此云取.羅.此云趣.數取趣.謂數數往來諸趣也.』此殆近於所謂靈魂者.而其物並非「人類」所專有.唯識述記卷一釋「有情」云.『梵言薩埵.有情識故.能愛生故.』此殆指凡含生之類而言.故舊本亦譯爲「衆生」.然則此兩字皆不能以舊語之「人」字函之明矣.而初期譯家.口筆分功.不能相喻.聞梵師所說.義與「人」近.則兩皆以「人」譯之.讀者爲舊來「人」字觀念所囚.則與本意絕不能了解.且彼中兩語.我譯以同一之詞.則兩觀念之區分.無由辯晰.逮新譯出.斯弊乃祛.蓋我國自漢以後.學者唯古是崇.不敢有所創作.雖值一新觀念發生.亦必印嵌以古字.而此新觀念遂蹠沒於囫圇變質之中.一切學術.俱帶灰色.職此之由.佛學旣昌.新語雜陳.學者對於梵義.不肯囫圇放過.搜尋語源.力求眞是.其勢不得不出於大膽的創造.創造之途旣開.則益爲分析的進化.此國語內容所以日趨於擴大也.

(第二)語法及文體之變化

吾輩讀佛典.無論何人.初展卷必生一異感.覺其文體與他書迥然殊異.其最顯著者.(一)普通文章中所用「之乎者也矣焉哉」等字.佛典殆一概不用.(除支謙流之譯本)(二)旣不用駢文家之綺詞儷句.亦不采古文家之繩墨格調.(三)倒裝句法極多.(四)提挈句法極多.(五)一句中或一段落中含解釋語.(六)多覆牒前文語.(七)有聯綴十餘字乃至數十字而成之名詞.——一名詞中含形容格的名詞無數.(八)同格的語句.鋪排敍列.動至數十.(九)一篇之中.散文詩歌交錯.(十)其詩歌之譯本爲無韻的.凡此皆文章構造形式上.畫然闢一新國土.

質言之，則外來語調之色彩甚濃厚，若與吾輩本來之「文學眼」不相習，而尋翫稍進，自感一種調和之美。此種文體之備立，則羅什與其門下諸彥實尸其功，若專從文學方面校量，則後此譯家，亦竟未有能過什門者也。

尤有一事當注意者，則組織的解剖的文體之出現也。稍治佛典者，當知科判之學，為唐宋後佛學家所極重視。其著名之諸大經論，恆經數家或十數家之科判，分章分節分段，備極精密。（道安言諸經皆分三部分，一序分，二正宗分，三流通分，此為言科判者之始，以後日趨細密）推原斯學何以發達，良由諸經論本身本為科學組織的著述，我國學者，亦以科學的方法研究之，故條理愈剖而愈精。此種著述法，其影響於學界之他方面者亦不少，夫隋唐義疏之學，在經學界中有特別價值，此人所共知矣，而此種學問，實與佛典疏鈔之學同時發生，吾固不敢遽指此為翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。而此為著述進化一顯著之階段，則又可斷言也。

自禪宗語錄興，宋儒效焉，實為中國文學界一大革命，然此殆可謂為翻譯文學之直接產物也。蓋釋尊只有說法，並無著書，其說法又皆用「蘇漫多」，弟子後學汲其流，即皆以喻俗之辯才為尚，入我國後，翻譯經典，雖力謝彫飾，然猶未敢遐廢雅言，禪宗之教，既以大刀闊斧，抉破塵藩，即其現於文字者，亦以極大膽的態度，掉臂游行，故純粹的「語體文」完全成立，然其動機實導自翻譯，試讀什譯維摩詰等編，最足參此間消息也。

（第三）文學的情趣之發展

吾為說於此，曰，「我國近代之純文學——若小說，若歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係，」聞者必以為誕，雖然，吾蓄確信之，吾徵諸印度文學進展之跡，而有以明其然也。夫我國佛教，自羅什以後，幾為大乘派所獨

占。此蓋人所能知矣。須知大乘在印度本為晚出。其所以能盛行者。固由其教義順應時勢以開拓。而借助於文學之力者亦甚多。大乘首創。共推馬鳴。讀什譯馬鳴菩薩傳。則知彼實一大文學家大音樂家。其弘法事業恆借此為利器。試細檢藏中馬鳴著述。其佛本行讚。實一首三萬餘言之長歌。今譯本雖不用韻。然吾輩讀之。猶覺其與孔雀東南飛等古樂府相彷彿。其大乘莊嚴論。則直是「儒林外史式」之一部小說。其原料皆採自四阿含。而經彼點綴之後。能令讀者肉飛神動。（拙著佛典解題於此二書別有考證批評）馬鳴以後成立之大乘經典。盡汲其流。皆以極壯闊之文瀾。演極微眇之教理。若華嚴。涅槃。般若等。其尤著也。（此一段吾知必為時流談佛者所大駭怪吾並不主張「大乘非佛說」不過承認大乘經典晚出耳其詳見拙著中國佛教史）此等富於文學性的經典。復經譯家宗匠以極優美之國語為之逐寫。社會上人人嗜讀。即不信解教理者。亦靡不心醉於其詞績。故想像力不期而增進。詮寫法不期而革新。其影響乃直接表見於一般文藝。我國自搜神記以下一派之小說。不能謂與大莊嚴經論一類之書無因緣。而近代一二鉅製水滸紅樓之流。其結體運筆。受華嚴涅槃之影響者實甚多。即宋元明以降雜劇傳奇彈詞等長篇歌曲。亦間接汲佛本行讚等書之流焉。吾知聞吾說者必大訶斥。謂子所舉各書。其中並不含佛教教理。其著者或且於佛典並未寓目。如子所言。毋乃附會太甚。此等訶斥。吾固承認也。雖然。吾所篤信佛說「共業所成」之一大原理。謂凡人類能有所造作者。於其自業力之外。尤必有共業力為之因緣。所謂共業力者。則某時代某部分之人共同所造業。積聚遺傳於後。而他時代人之承襲此公共遺產者。各憑其天才所獨到。而有所創造。其所創造者。表面上或與前業無關係。即其本人亦或不自知。然以史家慧眼燭之。其淵源歷歷可溯也。吾以為近代文學與大乘經典。實有如是之微妙關係。深達文心者。當不河漢吾言。

吾對此問題。所欲論者猶未能盡。爲篇幅及時日所限。姑止於此。讀斯篇者。當已能略窺翻譯事業與一國文化關係之重大。今第二度之翻譯時期至矣。從事於此者。宜思如何乃無愧古人也。